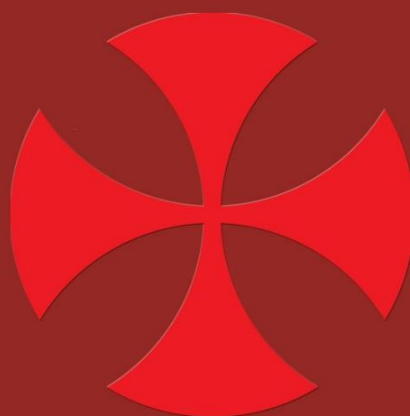




Sociedade das Ciências Antigas

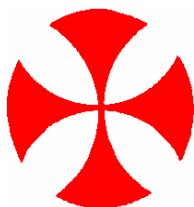


A Cabala



Henri Sérouya



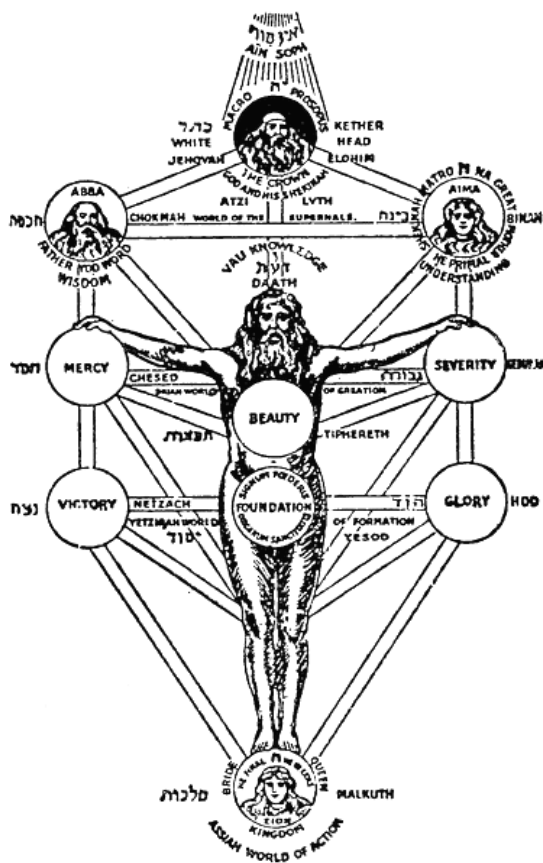


Sociedade das Ciências Antigas

A CABALA

POR

HENRI SÉROUYA



TRADUZIDO DO ORIGINAL FRANCÊS

LA KABBALÉ (COL. QUE SAIS-JE? – N° 1105)

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, PARIS: 1970

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	4
CAPÍTULO I.....	4
PSICOLOGIA DO MISTICISMO HEBRAICO	4
I — Caráter geral	4
II — Denominador comum.....	5
III — Diferenças.....	6
IV — Elementos particulares.....	7
V — Outra fase particular.....	9
CAPÍTULO II.....	11
TEMAS ESPECÍFICOS	11
I — O Apocalipse	12
II — A gnose da “Merkabah”	13
III — “Chiur Coma”	14
IV — “Hagadá”	15
V — “Halaca”	16
VI — A alegoria	16
CAPÍTULO III	17
ASPECTOS VARIADOS DA CABALA.....	17
I — A origem da Cabala	17
II — O “Sêfer Ietsirá”	18
III — Combinações das letras	19
IV — Devoção mística	20
V — filosofia mística.....	22
VI — Abulafia	23
VII — Cabala, prática e magia	24
CAPÍTULO IV	25
O “ZOHAR” E SUA FILOSOFIA	25
I — Natureza do “Zohar”	25
II — A paternidade do “Zohar”	27
III — A doutrina do Zohar	29
CAPÍTULO V.....	37
AS ÚLTIMAS FASES DA CABALA	37
I — Aspecto geral.....	37
II — As doutrinas de Safed.....	38
III — Cordovero	39
IV — Lúria e sua doutrina	39
CAPÍTULO VI	46
OS MOVIMENTOS MÍSTICOS POSTERIORES A SAFED.....	46
I — A heresia mística de Sabbatai Zevi e seus adeptos	46
II — O hassidismo	48
CONCLUSÃO.....	50
INFLUÊNCIA GERAL DA CABALA	50
BIBLOGRAFIA SUMÁRIA	52

INTRODUÇÃO

O presente trabalho não é uma condensação de nossa grande obra *La Kaballe, ses origines, sa psychologie mystique, sa métaphysique*. Constitui um novo estudo dos diversos aspectos fundamentais da Cabala e traz noções precisas sobre essa tradição secreta dos hebreus. Os leitores que desejem aprofundar seus conhecimentos nessa matéria poderão, entretanto, consultar nossa grande obra sobre o assunto.

Decidimo-nos a escrever este livro para a coleção “*Que sais-je?*”, tendo em vista o procedimento infelizmente abusivo de certos autores, que, ignorando o hebraico e desprovidos da necessária competência filosófica, não hesitaram em apoderar-se da presa fácil em que se constituía a nossa obra e não tiveram sequer a delicadeza de mencionar as fontes. Hoje o mundo da cultura, que se interessa pela filosofia e pela mística, deu o devido apreço ao nosso trabalho e nele reconheceu uma análise aprofundada das obras fundamentais da Cabala, discernindo o aspecto filosófico que dela depreendemos.

Certamente a Cabala, gnose dos hebreus, foi sempre objeto de uma viva curiosidade, que parece ultrapassar a filosofia, no que concerne às suas revelações secretas. Seu sucesso é difícil, porque os textos em hebraico e aramaico que se conservaram são complexos, obscuros, e muitas vezes escapam à compreensão, quando não se é favorecido por um temperamento intuitivo.

Opusemo-nos alhures, claramente, à Cabala prática, obra suscitada pelo sofrimento, pela perseguição, mas fascinante pela extraordinária imaginação mítica que testemunha. Importa-nos pôr em foco idéias sadias. Se, com efeito, do mesmo tronco saem dois tipos de ramificações, ou seja, duas tendências — a Cabala especulativa e a Cabala prática — é preferível, no domínio histórico, não nos demorarmos nesta última, que nos distancia da verdade, e aprofundarmos aquela, que visa a um pensamento profundo, suscetível de apaziguar a angústia que experimentamos no tocante à compreensão adequada do universo.

Essa Cabala que merece ser conhecida seduziu homens de gênio, tanto no domínio filosófico e místico quanto no artístico e literário. Não pode, pois, nesse sentido, prestar-se ao juízo pejorativo que o século XVIII exerceu a seu respeito, através da pena, por exemplo, de um Voltaire, quando este escreve — é “uma cabala”.

A fonte de nossa documentação geral está na Bibliografia Sumária, colocada no fim do presente livro: dados os estritos limites de espaço, não podíamos mencionar frequentemente os nomes dos autores e os títulos de suas obras.

CAPITULO I

PSICOLOGIA DO MISTICISMO HEBRAICO

I — Caráter geral

O misticismo, que pretende desvendar verdades extraordinárias no domínio profundo do universo em relação com o homem, não parece concernir aos patriarcas, a Moisés, e nem mesmo aos profetas. Esses grandes homens esforçavam-se por ligar-se unicamente a Deus, sem preocupar-se com as coisas misteriosas, insuspeitadas, à margem de Deus, já que a seus olhos, tudo o que existe, visível e invisível, só pode emanar da potência criadora divina. Em outras palavras, para eles, apegar-se profundamente, intimamente, à Divindade é possuir pela revelação a chave de tudo o que nos parece misterioso, incompreensível.

Visto sob esse ângulo, o misticismo, tal como hoje o conhecemos, parece incompatível com a espiritualidade dos hebreus ilustres da Alta Antigüidade. Sua essência, no entanto, é espiritual, se o

concebermos fora de toda consideração de ordem fictícia, mágica, supersticiosa, embora se situe num plano inferior, se assim se pode dizer, ao do verdadeiro misticismo. O misticismo real é apanágio dos homens de gênio, que encontram, sem procurar, o mistério do ser. Abrange a alta metafísica, a estrutura íntima do universo, concebido como um reflexo da Divindade. É para Deus que tende o místico, é nele se concentrando em profunda meditação, é amando-o que consegue ver coisas extraordinárias que o tornam feliz, alegre e otimista aqui na Terra. Sob esse aspecto, os patriarcas Abraão, Isaac, Jacó, Moisés, e os profetas, a quem Deus se revelou mais de uma vez, podem, assim, ser considerados como místicos, já que seu amor extremo os põe em comunhão íntima com Ele. O primeiro filósofo foi Abraão, que procura, medita, se concentra para descobrir aquele que rege verdadeiramente o universo. Os ídolos, os deuses que conheceu em casa de seus pais, objetos inertes, são absurdos. Tampouco o Sol, a Lua, as estrelas podem ser como deuses, já que são movidos por uma força superior a eles. Espiritualmente, invisivelmente, pouco a pouco, descobre o Deus verdadeiro, senhor de todo o universo. Moisés jejua e recolhe-se durante quarenta dias no Monte Sinai para ter a felicidade de conhecer a Deus de perto. Os grandes profetas, embora excepcionalmente favorecidos, só vêem a Deus em estado de êxtase, mais ou menos como mais tarde os essênios, os grandes cabalistas ou os santos.

A filosofia, na sua especulação mais profunda, movendo-se no meio da lógica pura (Fílon, esse grande místico, já o havia observado), vê-se impotente para resolver problemas de ordem metafísica que se lhe apresentam, a ela como ao misticismo. Para resolvê-los tem de recorrer ao misticismo, ao qual o racionalismo, seu guia individual, deve subordinar-se, como foi o caso de Espinosa. Uma filosofia não pode atingir a transcendência pelo raciocínio rigoroso do lógico, mas só por uma visada essencialmente mística e intuitiva.

Por isso dizemos que o misticismo ultrapassa a filosofia. Mas a filosofia pode, como já o demonstramos em outra parte, revestir-se de um caráter místico. É o que ocorre em Platão, Fílon, Plotino, Espinosa, Bergson.

II — Denominador Comum

De uma maneira geral, o misticismo não é propriedade exclusiva deste ou daquele povo. Entenda-se, os grandes místicos, no domínio religioso do monoteísmo puro, que aqui nos interessa particularmente, são de uma extrema raridade. Mas quase todos os povos revelam uma certa tendência mística, sem que esta seja necessariamente transcendente. Dentro dessa diversidade, não é difícil observar um denominador comum na base de sua orientação. O homem primitivo, atormentado, inquieto diante dos fenômenos aterradores como o raio, os terremotos, os animais ferozes, ou ante os espetáculos grandiosos como o oceano e o céu, forja, na sua imaginação, mitos que representam para ele uma força concreta, uma pluralidade de deuses, de potências, que agem à sua revelia, dotados de vontade própria. Só pouco a pouco, graças a uma evolução do espírito é que os hebreus se desligaram totalmente de toda consideração material, de todos os complicados deuses de seus vizinhos, e chegaram a uma concepção transcendente da Divindade suprema, incorporeal, imaterial, cuja essência é incompreensível. Os pensadores gregos só chegaram a uma concepção semelhante mil anos após os hebreus.

Outro índice caracterizador desse denominador comum evidencia-se em diversas tendências místicas: é o esforço que consiste em nos desprendermos do mundo exterior, de todo pensamento relativo a esse mundo, em criarmos em nós o vazio total, o nada, a fim de atingirmos a Divindade através de uma efusão amorosa. Esse esforço aparece sob diversas formas: vida ascética rigorosa, jejuns, meditações, preces intensas, entre os místicos superiores, mas tem sempre por objetivo esvaziar o eu de toda consideração material. Esse vazio é visível entre os povos primitivos de nossos dias, traduzindo-se por uma lança rítmica extenuante, que vai até o êxtase, quando então se sente a Divindade. Os iogas praticam penosos exercícios físicos e chegam quase a suprimir totalmente a respiração a fim de que o eu não tenha consciência de nenhum objeto, o que lhes permite atingir o *nirvana* que os mergulha na vida cósmica. Encontramos um estágio superior entre

os místicos judeus, os cabalistas, que tendem para um estado de nada, se assim se pode dizer, existencial para mergulharem com intensidade na espiritualidade divina. Os místicos cristãos esforçam-se, igualmente, por esvaziar o eu de seu apego ao mundo para poder unir-se a Deus. Entre os místicos do Islã, enfim, vemos o mesmo esforço no sentido de criar o vazio, a aniquilação ou *fana*, em seu êxtase divino.

III — Diferenças

Mas se em todas essas tendências místicas encontramos um fator comum que os caracteriza, podemos, igualmente, observar diferenças não menos características.

Os cabalistas, ao lado de sua devoção, preocupam-se com a metafísica, no intuito de apreenderem a estrutura do universo e os enigmas assombrosos, secretos, que chamam *sod*. Os gnósticos também tratam essas questões, mas sem eficácia, porque se perdem numa palavra misteriosa mágica. Essa preocupação está ausente dos misticismos cristão e islâmico; o hindu tem um caráter metafísico, mas não se coloca no plano superior da divindade monoteísta, que é, na nossa opinião, o verdadeiro misticismo. Nada diremos sobre o misticismo igualmente interessante, do ponto de vista sociológico, e inerente à “representação coletiva” dos povos primitivos de nossos dias, misticismo, porém, banhado numa atmosfera mítica, de onde estão ausentes as entidades metafísicas suscetíveis de concordar com as grandes correntes do misticismo, espiritualmente evoluídos para o monoteísmo.

O misticismo cristão tende sobretudo para a união com Deus sob o aspecto da divindade encarnada, seja em Jesus, Filho, seja em Deus ou na Trindade. O mesmo acontece com o sufi, em sua relação íntima com Alá.

Visadas metafísicas relativas ao cosmo já se encontram na Bíblia, particularmente nos símbolos do Santuário da Solidão, a “Tenda da Assinação”, realização futura do templo sob o reino de Salomão. Fílon e Josefo, que provavelmente conheciam as antigas tradições, dão-nos informações preciosas sobre a significação dos emblemas do Santuário. As dimensões de suas proporções, os vasos sagrados, as vestes do sumo sacerdote eram representações de caracteres do universo. Na *Vida de Moisés* (Livro III), Fílon disserta longamente sobre o sentido desses símbolos. As três divisões do Santuário, explica o alexandrino, correspondem às três divisões do universo, isto é, o céu, o mar e a terra. Os quatro tecidos usados na confecção da tenda sagrada e as vestes dos sacerdotes relacionam-se com os quatro elementos. A descrição da sobrepeliz do sumo sacerdote (*cohen gadol*), feita por Fílon, é muito interessante. Dourada acima do tornozelo com campainhas de ouro, flores e romãs, ela é o exemplo típico da imagem do mundo. Sua cor azulada representa o ar. As flores significam a terra, porque nela todas as coisas germinam e frutificam. As romãs, por causa do suco, significam a água. As campainhas são os signos harmoniosos, as consonâncias perfeitas destes dois elementos, já que a terra sem água e a água sem a substância terrestre não seriam suficientes para gerar. Os três elementos — ar, terra e água — representados pela sobrepeliz, entram na composição de todo ser. As doze pedras preciosas que figuram no peitoral do sumo sacerdote, assim como os doze pedaços de pão da proposição, relacionam-se com os doze signos do Zodíaco e, no plano terrestre com as doze tribos de Israel. As duas esmeraldas redondas que estão nas ombreiras do sumo sacerdote significam, segundo Fílon, os astros, o Sol e a Lua, ou então simbolizam o dia e a noite, e representam também os dois hemisférios. O sumo sacerdote traz na cabeça, em vez de diadema, uma mitra, na qual estão gravadas as quatro letras do nome de Deus, que a ninguém é permitido pronunciar nem ouvir: isso significa que todas as coisas encontradas na natureza não podem permanecer vivas sem a invocação de Deus. Enquanto oficia, o sumo sacerdote sobrepõe-se ao comum dos homens e está acima de todos os reis. O candelabro, situado na direção sul, significa os mundos dos astros que trazem a luz, pois, segundo Fílon, o Sol, a Lua e os outros astros, muito distanciados das partes setentrionais, giram em torno do sul. O candelabro representa os sete planetas. A Mesa é arrumada na direção norte, com os pães e o sal, assim representando os ventos setentrionais que trazem a chuva necessária à produção dos alimentos. Os alimentos, diz Fílon, vêm

do céu e da terra, isto é, do céu quando chove e da terra quando as sementes medram sob o efeito da irrigação. A grande bacia de bronze, que os sacrificadores usam para lavarem os pés e as mãos, simboliza a vida irreprochável. Mas quanto ao corpo, o filósofo místico de Alexandria declara que a verdadeira beleza reside no espírito e não no corpo, de curta duração.

Esses diversos aspectos simbólicos mostram a preocupação dos hebreus não apenas em se ligarem estreitamente a Deus mas também em apreenderem os segredos do universo, sem os quais a vida dos seres que o povoam, e em particular a do homem, não tem sentido.

Mas o que é a Cabala? Literalmente, o termo hebraico *Kabbala* significa *tradição*. Historicamente, porém, a Cabala é outra coisa. Na realidade, essa doutrina mística, centrada no contato com Deus, é apenas a transmissão de todo um mundo de conhecimentos profundos a uma pequena elite de alto valor.

Outra distinção no domínio do misticismo judeu é o seu caráter macho. Ou seja, a presença feminina é excluída do meio cabalístico. Já no Templo de Jerusalém somente os homens, os *coanim*, presididos pelo sumo sacerdote, o *cohen gadol*, se dedicavam às práticas religiosas. O que não acontece no misticismo cristão, em que não só os homens e as mulheres rezam juntos na igreja — diferentemente do que ocorre tanto na sinagoga quanto na mesquita, lugares santos de absoluta pureza — como também existem santas do porte de uma Santa Teresa de Ávila. É verdade que os hebreus têm profetisas: Débora, Hilda e algumas filhas dos místicos modernos, como Haia, profundas conhecedoras do *Zohar*; e mesmo entre os muçulmanos, sabe-se da existência de uma célebre mística de Bassorá, Rab'a (falecida em 801).

IV — Elementos Particulares

O que acabamos de dizer é apenas um apanhado geral das idéias que surgem nas grandes tendências do misticismo, análogo, em sua essência, à criação do espírito em campos como o da arte, da poesia, da filosofia. Se agora nos limitamos ao objeto da presente obra, cabe, no entanto, salientar, ainda que sucintamente, certos elementos particulares muito antigos, que se encontram na Bíblia, precursores que são da cristalização da Cabala efetuada no decorrer da Idade Média.

A Bíblia, documento que podemos qualificar de genial, não reflete apenas um forte pensamento religioso, mas contém uma mina de intuições profundas sobre verdades insuspeitadas que se confirmam na medida em que se chega a apreendê-las. Fílon, sob forma alegórica, pôde mostrar os lineamentos dessa riqueza de idéias relativas à constituição do universo, à transcendência divina, à alta espiritualidade e à moralidade que ela contém. Depois de Fílon, os cabalistas imbuíram-se de seu sentido esotérico, de suas visadas místicas sobre a criação divina, o universo e o homem. Veremos que o *Zohar*, a Suma Cabala, nutre-se, para seus vertiginosos comentários especulativos, da fonte bíblica, e em particular da Torá (o Pentateuco).

Com relação aos símbolos do universo incluídos na Bíblia, dissemos acima que eles se refletem na própria forma do Santuário, nas suas dimensões, nas vestes de *cohen gadol* e em diversos vasos sagrados. Importa, agora, desvendar certos aspectos capitais do sentido místico que a Bíblia encerra.

Os sacrifícios — cuja origem, segundo Maimônides, remonta ao paganismo, e que foram rejeitados pelos grandes profetas e por Fílon, que preferiam a pureza do espírito e do coração, e sobretudo a justiça — encerram um elevado sentido místico que se manifesta na prática da imolação com ou sem efusão de sangue. Por meio do sangue com que se espargia o altar e da combustão da oferenda, efetua-se uma união íntima. Em outras palavras, essa união íntima do sangue com o fogo exprime, por intermédio da vítima, o sacrifício total do homem a Deus. Os outros sacrifícios, usados mesmo entre os pagãos, relacionam-se com os produtos da terra. A efusão do sangue tem um sentido místico mais profundo, porque se trata, aos olhos dos hebreus, do sacrifício da alma: o sangue é *nefesh*, isto é, a alma vital. Mais tarde, Judas Halevi, esse grande místico, e depois os cabalistas, não

hesitaram em atribuir uma grande importância aos sacrifícios, na medida em que estes visam a um contato imediato com a Divindade.

Só o sumo sacerdote em sua bênção tem o direito de pronunciar o nome de Deus (*Shem HaMeforash*), e tanto a bênção quanto o oráculo dos *Urim e Tumim*, que ele traz sobre o peito, têm um alto alcance místico. A enunciação do nome divino, distinto dos outros nomes de Deus, que tende a criar um elo entre o Criador e quem o adora, implica numa potência de profunda espiritualidade. A cremos em Fílon e no Talmude, parece que, do ponto de vista psicológico, fenômenos terríficos aconteciam quando o *cohen gadol*, em estado de sublime êxtase, pronunciava o nome misterioso no Santo dos Santos, no dia do Grande Perdão (*Quipur*).

O caráter místico da Bíblia é muito significativo no tocante às relações do homem com Deus através da oração e dos sacrifícios a que acabamos de nos referir, e mais tarde sem sacrifícios, mas com o coração e o espírito concentrados num fervor no qual insiste particularmente Maimônides, no *Guia dos Perplexos*. Manifesta-se, igualmente, no seu apego aos milagres de um mundo supra-sensível, como o fogo da sarça ardente, onde Deus se manifestou a Moisés pela primeira vez a fim de libertar os filhos de Israel do cativeiro egípcio, ou os três anjos que vieram visitar Abraão para anunciarem o nascimento de Isaac, ou o anjo que vem socorrer Agar no deserto, ou aquele outro com o qual Jacó luta em sonhos para receber sua bênção. Todos esses anjos nada mais são que a Divindade simbolizada sob formas humanas.

O ímpeto grandioso da mística não surge apenas entre os grandes profetas como Isaías, Jeremias, Ezequiel e Amos, em suas visões extraordinárias do futuro, mas sobretudo nos Salmos. O salmista, maravilhado e tomado de pânico ante o poder criador de Deus, que se revela na natureza, exprime com deslumbramento seu amor por Ele. Suas esperanças no Deus misericordioso que recompensará os justos dão coragem aos que se sentem deprimidos, aniquilados, aqui na Terra. Os cantos dos Salmos recitados no Templo, e mais tarde nas sinagogas da diáspora e mesmo nas igrejas, exprimem a piedade e a virtude. Emanam da alma atormentada que invoca Deus. Assim, em vários Salmos, numa linguagem simples mas poderosa, vemos Deus socorrer Davi no terremoto, no vendaval e na tempestade; a voz tonante de Deus ressoa na natureza com um efeito aterrador; a alma solitária anseia não só pelos ofícios religiosos do Templo, mas pela natureza que reflete a Divindade, e o Pastor conduz o salmista ao repouso das verdes pastagens; e mais: a alma que permanece à sombra do Altíssimo; a alma levada sobre as asas dos anjos, andando sem medo sobre cobras e leões; a universal presença divina, visível no corpo e na alma do homem; o desejo ardente de ser guiado por Deus no caminho da eternidade; o estado em que a alma em desespero invoca Deus e lhe pede que a desvie dos pecados, que faça nascer nela um coração puro, que não a expulse para longe de sua Face, que dela não retire o seu Espírito Santo, que a habitue, enfim, ao temor de seu Nome.

Essa tendência mística quer esteja na atitude extática dos profetas de Israel quer no tom profundamente religioso expresso de maneira tão emocionante pelo salmista que aspira ao contato íntimo com o Criador quando canta seus louvores, descreve as maravilhas de sua obra, e implora, ser mesquinho, que Ele o guie na senda da virtude, na senda feliz da Eternidade — essa tendência, dizíamos, mostra que a Bíblia, essa obra milenar, tem em si, latente, o germe místico por excelência, no mais nobre sentido da palavra.

Encontram-se na Bíblia outras particularidades dotadas de fundo místico. Substâncias imateriais, como os anjos ou outras entidades, desempenham o papel de intermediários entre Deus e o mundo. Seus nomes são múltiplos. *Kabod*, por exemplo, designa a primeira materialização concreta da essência divina: “*kabod de Iavé*”, que repousa no Monte Sinai e que Moisés deseja contemplar (Êxodo, XXXIII, 18). A *Shekinah* (glória divina), cuja importância é capital na mística da Cabala e na doutrina do hassidismo, e cuja origem etimológica remonta à Bíblia, embora não seja aí mencionada, é a residência divina do mundo, e mais particularmente em suas manifestações sobre o Monte Sinai e no recinto sagrado do *michcan* (Santuário). *Macom*, que significa lugar ou espaço,

torna-se, na época talmúdica, o nome distinto de Deus. É empregado na passagem que descreve a revelação de Deus a Moisés (Êxodo, XXXIII, 17) para indicar a onipresença divina. Desde o início da criação, no seio do caos aparece o *espírito*, sopro de Deus (*ruáh Eloim*) que invade o mundo, difundindo-se por toda carne. O salmista chama-o de Espírito Santo na alma humana (Salmos, LI, 13). Em todo caso, ele aparece como um princípio concreto, sobretudo nas visões dos profetas. A presença divina é designada, geralmente, como a *Face de Deus*. A Sabedoria (*Hochmah*) (Provérbios, VIII, e IX), que reencontramos entre os gregos e os gnósticos sob o nome de *sófia*, personifica, em diversas passagens da Bíblia, “a palavra de Deus”. Assim como o anjo é um intermediário entre Deus e o homem no que diz respeito à vista, ela é a medianeira para o sentido da audição. Os profetas, em todas as suas proclamações, diziam que era a *palavra de Deus* ou a *Boca de Deus* que através deles se exprimia. Os primeiros doutores do Talmude (os *tanaim*) afirmavam que a frase: “E Deus disse: faça-se a luz” — era a Palavra, a verdadeira potência criadora. Porém Onkelos, na sua tradução caldaica do Gênesis, designa o próprio Criador como “A Palavra”, *Memra*, análoga ao conceito do *Logos*, na filosofia grega e sobretudo na original explanação de Filon, que mais tarde inspirará São João em seu Evangelho, que começa assim: “No começo era o Verbo.”

Todas essas palavras-chave que se encontram na Bíblia contribuirão para o desabrochar de um sentimento místico muito intenso, entre os profetas inicialmente, e depois entre os cabalistas que os sucederão.

O verdadeiro espírito místico antecipa-se nas visões dos profetas. Sem o vigor espiritual que os caracteriza não se poderia explicar o jorro possante de suas palavras divinas. Sua sublime inspiração provém do íntimo contato que têm com Deus. Essa inspiração, onde se exprime um elevado idealismo social, o monoteísmo em toda a sua pureza transcendente, não deve ser considerada como um esforço racional emanando de uma elaboração intelectual. Na verdade, tudo o que anunciam sob um aspecto lógico, a fim de que esteja ao alcance de todos, é uma inspiração espontânea da Divindade. Suas terríveis predições sobre as quedas dos reinos, tanto entre os hebreus como entre os povos vizinhos, são o produto de uma extrema clarividência política. As visões de um Isaías, de um Jeremias, de um Ezequiel atingem tal altura que não se prestam às puras explicações lógicas. A visão messiânica ou apocalíptica que se encontra nos escritos de Isaías, Sofonias, Zacarias, Malaquias e Daniel — época em que os desígnios divinos se realizam — não pode, em nenhuma hipótese, situar-se no plano racional. O profeta Elias, que é um ser sobre-humano, desempenha um papel de extrema importância na vida mística de Israel. Os judeus — os cabalistas, sobretudo — e os cristãos consideram-no como um guia celeste que amiúde aparece aqui na Terra sob forma humana. É ele que, segundo a profecia de Malaquias, anunciará a vinda do Messias.

Essa tendência mística dos tempos bíblicos, que também discernimos entre os nazarenos (Números, VI), ciosos de uma estrita pureza ritual, e entre os recabitas, confraria religiosa de que fala Jeremias, encerra termos místicos em potencial, que suscitarão, no decorrer dos séculos, após o período bíblico, um arroubo prodigioso e ininterrupto na alma judia, em busca de seu refúgio supremo no Altíssimo que a protege e inspira.

V — Outra fase particular

A vida mística dos hebreus na Alta Antigüidade, de um intenso vigor espiritual nos escritos dos profetas e, sobretudo nos do salmista, oferece outros aspectos não menos particulares. Podemos acompanhá-la ao longo das gerações sucessivas: ora atingem eles uma superioridade especulativa de alto valor filosófico, ora se confundem com a magia, a gnose alienígena, e caem na superstição. O que importa, nessas tendências que sucedem a época bíblica, é tentar eliminar pouco a pouco essas fraquezas: nota-se isso, por exemplo, ao estudar-se a obra sintética do *Zohar*, que comporta às vezes simultaneamente os dois aspectos há pouco assinalados.

Na época talmúdica, vemos grupos de homens sábios que se retiram para viverem sozinhos no

campo ou em algum canto do deserto, numa atmosfera de pura espiritualidade. Trata-se da seita essênica dos terapeutas, e da seita de Qumran, que os manuscritos do Mar Morto, recentemente descobertos¹ nos deram a conhecer.

Fílon (*Quod Probus sit liber*) e Flávio Josefo (*Guerras judaicas* e *Antiguidades judaicas*) nos informam sobre os essênios, e Fílon (*Vida Contemplativa*), em especial, sobre os terapeutas, místicos contemplativos, que parecem aparentar-se com os essênios, estes também muito místicos, mas mais ativos.

A atitude mística dos essênios que habitavam a Palestina assemelha-se, do ponto de vista do comportamento, à dos profetas. Sua devoção, sua recusa da matéria e seu amor a Deus suscitaram a simpatia de pagãos como Plínio, o Velho. Exerceram uma influência considerável na formação espiritual dos primeiros cristãos. Possuíam livros que encerravam sua doutrina e cujo conteúdo era transmitido apenas aos membros iniciados, escolhidos entre os verdadeiros piedosos e corretos. Viviam de seu trabalho cotidiano e entregavam-se, após a purificação em água fria, à meditação e ao estudo da Torá. Sua filosofia versava sobre o conhecimento de Deus, a criação do universo e sobretudo a moral.

Os terapeutas, que residiam perto de Alexandria, levavam uma vida semi-comunitária, semi-monástica. Eram sóbrios na alimentação e nas vestimentas. Veneravam de maneira particular o dia do Sabath, no qual se consagravam com fervor ao estudo da Torá: no decorrer dos outros dias fechavam-se em suas celas, entregando-se à prece e à meditação contemplativa.

A essas seitas podemos acrescentar a de Qumran, que se assemelha à dos essênios, mas que não parece – graças a certas diferenças manifestas – ser autenticamente essênica. A atitude mística de seus membros durante o recolhimento, seus hinos, sua adoração a Deus são muito significativos.

O aprofundamento da interpretação da Torá e de seus mandamentos (*mitsvot*) aparece na obra gigantesca do Talmude. Seu comentário, riquíssimo em idéias, abrange às vezes conhecimentos enciclopédicos, quando o assunto a isso se presta, no campo da anatomia, medicina, astronomia, agricultura, filosofia etc.

A idéia primeira, nesse amálgama de aparência heterogênea, reside no desejo de esclarecer os preceitos da Lei. Querera isso dizer que nessa obra teológica em que os doutores expõem racionalmente suas opiniões tão características em suas divergências quanto em suas concordâncias finais, a tendência mística esteja ausente? No seu foro íntimo eles são místicos, visto que sua preocupação última, nessa “ginástica” viva dos debates, se relaciona com Deus. Percebiam que a Torá encerra mistérios (*sitrê torá*) relativos a Deus e ao universo, sobre os quais Maimônides muito insistiu em sua obra capital, *O Guia dos Perplexos* no que diz respeito à alta filosofia hermética que encerram, mistérios esses comunicáveis apenas a uma elite restrita. Esses doutores eram místicos, e não apenas crentes sinceramente convencidos da revelação divina. Foi assim que Hillel, Ionan ben Zacai, Aquiba e outros, por influência estrangeira ou movidos pelo desejo de penetrar os segredos do universo, sobretudo após a visão do carro de Ezequiel (*merkabah*), entregaram-se ao estudo dos mistérios. O tratado relativo às festas (*Haguiga*), no primeiro código de leis (*Michná*), proíbe que se fale nos mistérios da criação (*ma'assê Bereshit*) e nos do carro celestial (*ma'assê Merkabah*) com duas ou mesmo com uma só pessoa. Sobre ambos discorreremos mais adiante. No comentário dessa passagem da *Michná* (a *Guemara*) a proibição recai apenas sobre certas pessoas, mas de qualquer maneira não é proibido revelar teses grandes mistérios a quem quer que seja. Ben Sirá recomendará também que a atenção se fixe no que está acima, abaixo, à frente e atrás, advertindo que ao transgressor melhor seria que não tivesse nascido. Os fracos de espírito podem perder a razão ou mesmo a vida.

¹ Tomamos a liberdade de indicar aos nossos leitores, desejosos de informações mais pormenorizadas sobre essas seitas, nosso livro *Les Esséniens* (Calmann-Lévy), pois por absoluta falta de espaço nos é impossível tratar mais longamente a questão.

A *Michná* ilustra o que acabamos de dizer com um exemplo célebre nos arcanos do misticismo: quatro famosos doutores entraram no jardim (*Pardês*), isto é, no domínio da doutrina secreta e só Rabi Aquiba, o célebre doutor, dali saiu são e salvo. Quanto aos demais, Ben Azai morreu, Ben Zoma ficou louco, e Elia ber Abujia, cognominado *Aire* (outro), abandonou o judaísmo.

Por aí se vê o quanto a gnose estava desenvolvida na época talmúdica. A tendência mística desse tempo tem, se assim se pode dizer, um duplo sentido: de um lado, aproxima-se do Ser supremo, Deus, com amor, e de outro, apreende de perto os mistérios que resultam da sua própria criação. Eis aí um ponto de vista importante que caracteriza a tendência metafísica dos hebreus — referimo-nos aos Livros de Jó e ao Eclesiastes, e, sobretudo ao desenvolvimento ulterior da Cabala, particularmente na Provença e na Espanha.

Na época dos *gaonim*, a mística judaica, salvo algumas exceções, começa a declinar — confunde-se com a magia. É nesse período que nasce a Cabala prática que terá um grande desenvolvimento na Alemanha e na Europa Central. No entanto, são dessa época um pensador de alto valor, Saadia, e uma obra notabilíssima, *Sêfer Ietsirá* (Livro da Criação), por ele comentada ao lado de numerosos escritos, alguns dos quais chegaram até nós. Essa época distingue-se pela descida da *Merkabah* (*Iordê merkabah*) num contraste com os que se elevam às alturas da espiritualidade para perscrutarem os mistérios do mundo.

É sem dúvida alguma, na Espanha e na Provença da Idade Média que o misticismo judeu, tomando o aspecto de uma profunda filosofia, atinge altura que não será jamais ultrapassada na interpretação tanto das *Sefirot* como do *En-Sof*. Trata-se de uma mística sadia que por mais de uma vez se afasta das considerações mágicas ou práticas; mística intuitiva, que ultrapassará, num certo sentido, a própria filosofia.

Safed, empoleirada na montanha, é uma região venerável e mesmo santa. Marca o último período criador da Cabala, com Cordovero, da estirpe de Maimônides, e o visionário Lúria, que terá uma influência considerável sobre o hassidismo, ainda vivo nos dias que correm.

Essa é, *grosso modo*, a natureza da psicologia do misticismo judeu, semelhante ou não às demais correntes do misticismo, inerentes ao monoteísmo em particular, às vezes com matizes panteístas, e ao paganismo. Seu germe já é visível na Alta Antigüidade, com os hebreus, povo essencialmente religioso que descobriu a existência de Deus Uno. Depois, esse misticismo evolui segundo as circunstâncias das épocas e a ambiência dos vizinhos: ora sofre a influência da mística paga, a gnose, ora o influxo filosófico do neoplatonismo, mas em todas as suas vicissitudes conservará sua intacta originalidade, apesar das pressões sobre ele exercidas, e acabará por constituir-se em doutrina coerente e pessoal, visando não apenas a aproximar-se de Deus (pedra angular de todo verdadeiro misticismo), mas também a perscrutar a profundidade do universo. É um traço comum presente em todos os grandes gênios que concentram em longas meditações para apreenderem o real. Em outras palavras, ter, perpetuamente, consciência da Divindade suprema pode comparar-se ao esforço do gênio que só se satisfaz quando a descobre na flama da criação.

CAPITULO II

TEMAS ESPECÍFICOS

Não hesitamos, nas páginas precedentes, em estender-nos sobre os principais elementos do misticismo hebraico, confrontando-os com outras tendências do misticismo. Essa visão panorâmica pareceu-nos indispensável a fim de concentrar a atenção do leitor num assunto apaixonante, mas hermético.

Trata-se agora de apreender o fundamento desses elementos. Ou seja: lançar luzes sobre os temas

do misticismo judeu.

Esses temas, algumas vezes aparentemente divergentes entre si, são: o apocalipse em sua relação com a *Merkabah*, já entrevista pelos profetas, por Daniel e Ezequiel particularmente; a *Halaca*, que diz respeito aos estritos princípios da Lei; a *Hagadá*, conjunto de lendas narrativas de caráter popular que às vezes contêm idéias substanciais; e por fim um gênero de interpretação particular sob forma metódica: a alegoria.

I — O Apocalipse

O apocalipse constitui um importante elemento do misticismo judeu. Alguns de seus traços essenciais são evocados em passagens de profetas como Isaías, Ezequiel, Joel, Amós, Zacarias, Malaquias e Daniel, e foram retomados no Novo Testamento (O Apocalipse de São João) e em escritos apócrifos como o *Livro de Enoque*, o *Apocalipse de Abraão*, o *Testamento de Isaac*, o *Testamento dos Doze Patriarcas*, o *Apocalipse de Elias*, etc.

A base dessa literatura esotérica, que se prende a uma imaginação mitológica muito desenvolvida (exceto as visões dos profetas), é o fim que ameaça Israel e a humanidade. As personagens que aparecem nessa visão supra-sensível, no seu papel sobre-humano, são de origem bíblica: Adão, Enoque, e mais tarde Elias, que não morrem, Abraão, Isaac, Jacó, Moisés, Baruque, discípulo de Jeremias, Daniel, Ezra.

No decorrer da principal visão celeste é o anjo Jeiel, no *Apocalipse de Abraão*, ou Uriel, no *Livro de Enoque* (que se assemelha ao anjo Raziel na fase ulterior da Cabala), que Deus envia para revelar ao homem o mundo do céu e os grandes mistérios. Após essa iniciação, assiste-se à descrição da ascensão gradativa da alma ao céu, onde vai encontrar as falanges angélicas da *Merkabah*, de que fala Ezequiel, e conhecer os acontecimentos misteriosos. O homem que conseguir contemplar essas regiões sublimes dos céus sucessivos, regidos pelos anjos e pelos quatro arcanjos, Miguel, Uriel, Gabriel e Rafael, e, acima deles, a *Merkabah* de Deus (carro, trono), ultrapassará, segundo essas visões, a ação dos anjos.

As descrições do *Livro dos Jubileus*, de Ezra (IV), do *Apocalipse de Baruque*, testemunham extraordinária imaginação que antecipa os quadros de Dante relativos ao inferno e ao paraíso. Nessas visões encontra-se ora uma cena dramática em que o homem é assaltado pela dúvida e pela angústia, combatidas por Deus e pelos anjos com palavras encorajadoras; ora o temível acontecimento final, e por fim a ressurreição dos mortos pelo Messias.

A literatura apocalíptica, que parece ter sofrido influência dos essênios, é fecunda em ficções, no que concerne à contemplação dos espaços celestiais, de que voltaremos a falar, e às rápidas e angustiantes visadas sobre o fim dos tempos. Para contrabalançar essas sombrias considerações sobre o fim dos tempos, essa literatura, e em particular o *Apocalipse de Abraão*, introduziu visões sobre o reino dos céus, em que são explicados os fenômenos físicos, meteorológicos e astronômicos; e, além disso, valorizou um ponto importante do misticismo judeu, o simbolismo das letras do alfabeto, consideradas como elementos criadores. Leva, ademais, muito longe uma tendência, de que falaremos adiante, à descrição antropomórfica da Divindade que não mais se coaduna com o aspecto do monoteísmo.

O elemento apocalíptico, particularmente o do Antigo Testamento, exerceu considerável influência tanto sobre a religião judaica quanto sobre a religião cristã. O cristianismo dá grande importância às profecias de Isaías (Cap. III) relativas a um cordeiro destinado ao matadouro. O judaísmo refere-se aos animais simbólicos do mal, sobre os quais se fundam as especulações messiânicas.

A glorificação dos anjos de Deus, descrita nos livros de Enoque, aparece como uma extensão das visões de Isaías (VI, 3), *Tsadoque, tsadoque, tsadoque Adonai Sebaot* (Santo, Santo, Santo é o

Senhor Sebaot) e de Ezequiel (III). Constitui a base dos hinos da *Quedutsa* (santidade). Essa santificação extática que transcende a glória divina influenciou a consciência dos místicos judeus. Foi incluída na liturgia e praticada em preces cotidianas na sinagoga.

II — A Gnose da “Merkabah”

O que acabamos de dizer sobre o apocalipse tem estreitas relações com o primeiro impulso místico judeu relativo à *Merkabah*, descrita por Ezequiel, e que merece ser examinada mais de perto. Não se trata, nesse estado místico, da contemplação concentrada na natureza de Deus, mas da percepção de Sua aparição sobre a *Merkabah*, – que implica igualmente o conhecimento do mistério num certo sentido análogo à gnose² dos místicos gregos e dos primeiros místicos cristãos, que tende para o *pleroma* (a plenitude), “esfera resplendente da Divindade com suas potestades, seus éons, seus arcontes”.

A *Merkabah*, que contém todas as formas da criação, é o objetivo principal da visão mística. O *Livro de Enoque* (Cap. XIV, tradução etíope) dá a mais antiga descrição da contemplação extática da *Merkabah*. Reencontramo-la no *Livro de Hecalot* (Palácios Celestiais). É ao sétimo e último dos céus que se eleva a *Merkabah*. Importa observar que a referência às moradas da *Merkabah* é estranha à visão de Ezequiel e aos demais antigos escritores. Mais tarde, escreve Scholem, provavelmente por volta do ano 500, toda a terminologia se modificou. Nos *Grandes Hecalot*, o mais importante de todos os escritos posteriores, “a viagem visionária da alma ao céu”, relacionava-se constantemente com a “descida da *Merkabah*”, e o grupo místico a ela ligado chamava-se *Iordê ha-Merkabah* (aqueles que descendem da *Merkabah*).

A organização dessas místicas remonta, ao que parece, ao século IV ou V, a baixa época talmúdica na Palestina. Ela só é conhecida com certeza na Babilônia. Os tratados místicos, que daí passaram para a Itália, e depois para a Alemanha, chegaram ao fim da Idade Média sob forma de manuscritos.

Os grupos organizados dificilmente transmitiam ao público sua secreta tradição mística, sobretudo nessa época que via erguer-se a onda de numerosas heresias judaicas e cristãs. Para ser admitido no círculo místico da *Merkabah*, impunham-se as condições morais já mencionadas no Talmude. Os *Hecalot* (Cap. XIV) enumeram oito condições necessárias para que se seja admitido à iniciação. Ademais, o neófito devia ser julgado pela sua aparência, relacionado com os critérios fisionômicos e quiromânticos. Esse exame lembra muito a escola de Pitágoras, que impunha aos seus postulantes, como condição de ingresso, certas características fisionômicas. Os mistérios parecem sair do versículo de Isaías (III, 9), *hacrat panim* (o conhecimento da face).

Os que passavam na prova eram considerados dignos de empreender a “descida para a *Merkabah*”, que os conduzia, após muitas dificuldades e perigos, através dos sete palácios celestiais. Scholem observa que essa é “uma variação judaica sobre uma das principais preocupações dos gnósticos e dos herméticos dos séculos II e III”. A ascensão da alma, “a partir da terra, através das esferas dos anjos planetários hostis e dos demiurgos do cosmo”, e em seguida sua volta à casa divina na

² Segundo Leisegang, a gnose é o conhecimento da Realidade supra-sensível, “invisivelmente visível num eterno mistério”. Supõe-se que constitui, no centro e para além do mundo sensível, a energia motora de toda forma de existência. Essa realidade supra-sensível liga-se às entidades divinas, demônios, anjos, espíritos, heróis da mitologia paga e cristã que detêm o destino do mundo e da humanidade. — Os sistemas gnósticos conhecidos não são marcados pelo espírito de uma religião oriental determinada. Pelo contrário, compõem-se, em proporções desiguais, de diversos elementos, judeus, cristãos, persas, babilônicos, egípcios e gregos. — Afirmam os gnósticos que só a alma é a parte pensante. Imortal enquanto espírito, divide-se em intelecto passivo, receptor de formas, e intelecto, agente, “informante e criador”. Só este último, divino, é dado “de fora” ao homem, e, no momento da morte, volta ao seu princípio. Em suma, o homem, na sua qualidade de ser mais elevado da hierarquia, recapitula em si todos os graus da natureza, ou seja, a planta, o animal, o logos e o espírito: é um microcosmo. Os Evangelhos cristãos, que aparecem em grego, estavam todos mais ou menos “recheados ou esmaltados de motivos gnósticos”. Paulo nutria-se da cosmologia da gnose. Mas quando viu sua originalidade ameaçada, o cristianismo pôs-se em campo para defender-se, combatendo severamente a gnose, em particular a das heresias. Embora sob outro aspecto, também Hótno combate os gnósticos.

“plenitude” da luz de Deus, implica, aos olhos dos gnósticos, na “Redenção”, sobretudo no que diz respeito à volta. De sorte que, para certos sábios, aí se achava a idéia central do gnosticismo. Na verdade, a descrição minuciosa de tal viagem, feita na segunda parte dos *Grandes Hecalot*, pode ser considerada como gnóstica.

Essa ascensão mística pedia ser precedida de práticas ascéticas, que duravam doze e até mesmo quarenta dias. Hai ben Sherara, chefe da Academia babilônica por volta do ano 1000 da era vulgar, revelou-nos essas práticas ascéticas. Aquele que desejasse contemplar a *Merkabah* e os palácios dos anjos deveria jejuar durante um certo número de dias com a cabeça entre os joelhos³ e dizer baixinho hinos tradicionais. Essas práticas lhe permitiam, através de sua vida interior, ver, de certa maneira com os próprios olhos, os sete palácios.

É antiga a concepção dos sete céus, através dos quais “a alma se eleva à sua morada original após a morte, ou num estado de êxtase, quando o corpo ainda está vivo”. Encontra-se no quarto livro de Ezra, a ascensão de Isaías: são velhos apócrifos. Quanto à descrição dos sete céus com a lista de seus arcontes, tal qual a fazem os místicos da *Merkabah*, Scholem, baseado em *Reiat Ezequiel* (*Visões de Ezequiel*) obra publicada em 1921, situa-a no período pós-michnaico.

Existem semelhanças entre o gnosticismo dos *Hecalot* e o dos místicos helênicos, mas há uma diferença importante em suas concepções da Divindade. Nos *Hecalot*, Deus é antes de mais nada Rei, ou, mais precisamente, Santo Rei. Para o judeu místico do período da *Merkabah*, não existe nenhuma imanência divina; mesmo o amor de Deus só aparece ligeiramente. Só mais tarde esse amor ganhará amplitude. Existe o êxtase, subordinado à inspiração religiosa, mas sem produzir laços místicos entre a alma e Deus. O Criador e a criatura permanecem separados. Aqui, o místico, que “no seu êxtase passa através de todas as portas”, superando os perigos, pára diante da *Merkabah* para ver e ouvir. Acentua-se seu aspecto real e não seu aspecto criador, que, no entanto, dele é indissociável. Para os autores dos tratados de *Hecalot* os mistérios da criação apresentam enigmas. Em todo caso, o aspecto do Criador do universo é considerado como um dos assuntos notáveis do conhecimento esotérico que são revelados à alma extática no decurso de sua ascensão. Esse mistério tem a mesma importância que “a visão dos anjos e a estrutura da *Merkabah*”. Um tal arrebatamento que chega a penetrar além da esfera dos anjos, isto é, que chega a Deus, revelou-se a Rabi Aquiba na visão da *Merkabah*, de que falamos precedentemente, quando de sua entrada no *Pardês*.

III — “Chiur Coma”

Ao lado desses tratados relativos à *Merkabah*, uma revelação estranha e um tanto paradoxal, é conhecida sob o nome de *Chiur Coma* (medida do corpo de Deus). O *Zohar* fala a seu respeito, mas no sentido imaterial (ver nossa obra *La Kabbale*, p. 117).

Essa descrição antropomórfica, ainda que no fundo metafórica, suscitou um veemente antagonismo “por parte dos judeus que permaneciam distanciados de tal concepção dística. Mais tarde, Judas Halevi e os cabalistas considerarão essa linguagem obscura como o símbolo de uma espiritualidade particular. Essas dimensões hiperbólicas, atribuídas ao corpo do Criador, têm sua analogia no *Cântico dos Cânticos* (V), na descrição do amante. Assim, o Criador mede “236 000 parasangas” de altura; em outra tradição “a altura de seus saltos é de 30 milhões de parasangas”. Ora, “uma parasanga de Deus tem três milhas, e uma milha 10 000 metros e um metro, três palmos, e um palmo contém o mundo inteiro”. Lê-se na *Merkabah Chelema* (Carro completo 38 a): “Quem mediu o céu com o palmo?” Como já dissemos, Judas Halevi (*Cuzari*, IV, 3) considera que essas medidas monstruosas servem para atemorizar a alma e mostram a pequenez, a insignificância do

³ Essa postura corporal muito típica, que lembra a de Elias orando no Monte Carmelo, traz para o asceta o esquecimento total de si mesmo e nele provoca, se ousar assim dizer, uma auto-sugestão. No Talmude (*Beracot* e *Abada Zara*), essa postura era atribuída ao Rabi Hanina ben Dosa, concentrado na oração, ou vista como a atitude de “um penitente que faz a Deus o dom de si mesmo”. Também a encontramos, mais ou menos sob o mesmo aspecto, entre os iogas, ou em São João da Cruz.

homem diante da grandeza do Criador.

Ocasionalmente a *Merkabah Chelema* informa que se encontra no *Chiur Coma*, uma estranha transformação na esfera do espiritual: “A Face aparece como maçãs do rosto do espírito e ambas são como a figura do espírito em forma de alma”, que nenhuma criatura conhecerá. “Seu corpo é como que de crisólito. Sua luz jorra violentamente da obscuridade; nuvens e neblina o envolvem e todos os príncipes, anjos e serafins diante dele são como uma jarra vazia.” Eis porque, acrescenta o autor, “nenhuma medida de Deus nos foi dada; apenas seus nomes misteriosos nos foram revelados”.

Gaster mostrou que exemplos bastante similares de antropomorfismo são encontrados no gnóstico Marcos, no século II. Scholem acredita que essa forma de especulação tem provavelmente sua “origem nos místicos heréticos que se separaram do judaísmo rabínico”. Parece possível, segundo esse autor, que os místicos que redigiram o *Chiur Coma*, se tenham inspirado na figura evocada por Ezequiel, para identificá-la com o “homem primitivo” da especulação iraniana contemporânea, que ingressou no mundo da mística judia. Chega a supor uma crença do *Chiur Coma*, conservada pelos místicos, que implica numa distinção fundamental entre o aspecto de Deus Criador e o Demiurgo, isto é, um de seus aspectos, de sua essência indefinível. Ninguém nega que é precisamente “o homem primitivo” no trono da *Merkabah* que o *Chiur Coma* chama *Iotser Berechit* (Criador do mundo).

Os gnósticos antijudeus dos séculos II e III faziam distinção entre o Deus desconhecido, “estrangeiro”, bom, e o Criador que identificam com o Deus de Israel. Mas esse dualismo dos gnósticos não pode concordar com o judaísmo. O Demiurgo, nesse antropomorfismo, torna-se o símbolo de Deus visível no “trono da glória”, mas também invisível graças à sua transcendência que não permite nenhuma visibilidade real de sua natureza.

Admitindo-se essa interpretação, o *Chiur Coma* limitou-se unicamente ao aspecto corporal da Divindade. Aliás, os *Pequenos Hecalot* interpretam o antropomorfismo do *Chiur Coma* como uma representação da “Glória oculta”. Rabi Aquiba diz: “Ele é como nós [por assim dizer], mas muito maior que tudo; sua glória é que se oculta aos nossos olhos.” Outro escrito, o *Alfabeto de Rabi Aquiba* afirma que o corpo da Shekinah (glória divina) era o assunto do *Chiur Coma*. O que quer dizer que não se trata da substância da Divindade mas das medidas de seu aspecto.

Acreditamos necessário estender-nos sobre o gnosticismo da *Merkabah*, assunto capital, particularmente na época dos *gaonim*. Mas essa especulação, por mais estranha que pareça, não passa, afinal, de um símbolo da glória divina. Não atingirá a substância, a transcendência divina.

No mais antigo texto cabalístico, o *Sêfer ha Bahir*, obra obscura, editada no século XII na Provença, encontram-se vestígios dessa especulação gnóstica sobre os éons.

IV — “Hagadá”

O espírito místico do judeu angustiado refugiou-se na ficção do apocalipse e na ascensão da alma às esferas celestes da *Merkabah*, objetivando uma esperança futura e a compreensão dos mistérios pela visão extática da Divindade suprema.

Seu espírito encontra um outro meio de acalmar a própria inquietude. Mergulha num mundo mitológico lendário, ao mesmo tempo popular e elevado em seus temas filosóficos. A *Hagadá* (lenda), tecida pela imaginação no curso das gerações sucessivas e algumas vezes interpretada através da alegoria, como veremos adiante, vai alimentar as fontes místicas da Cabala. O mesmo acontece com as narrativas prodigiosas relativas a ilustres doutores místicos de período talmúdico que interpretam os mistérios da Torá (*sitrê torá*) referentes à estrutura do universo.

Vista por esse ângulo, a *Hagadá* apresenta, sob a aparência de um conto romanesco, uma atitude que concerne à mosona e ao misticismo. É o reflexo da vida religiosa espontânea, aureolada de maravilhas. Na verdade, os filósofos judeus realistas, se assim se pode chamá-los, viram-se atrapalhados a seu respeito, dada a parte de ficção que comporta. E fora de suas tendências éticas, por vezes notáveis, não consideram, ao contrário dos cabalistas, a chave dos mistérios que seus textos encerram. Tentaram mesmo interpretá-la alegoricamente, como foi o caso de Fílon, sem que a tenham conseguido enquadrar intrinsecamente nesse tipo de interpretação. Em compensação, aos olhos dos cabalistas e em sua literatura, ela assume um valor místico importante. Nesse sentido, longe de ser, na opinião destes, simples mitologia popular, constitui um elemento dotado de forma criadora.

Há uma diferença entre a *Hagadá* da Cabala e a do *Midrash* (exegese da Bíblia) primitivo. A da Cabala trata de acontecimentos cósmicos, insistindo no elemento celeste (como vimos na gnose da *Merkabah*) mais acentuadamente que a antiga *Hagadá* midráquica. Os heróis da *Hagadá* cabalística dirigem-se a forças) ocultas provenientes de regiões misteriosas: é de se supor que, de certa forma, ajam em concordância com o mundo superior. Assim, após as Cruzadas e o estágio forçado na masmorra do gueto, o caráter místico do mundo oculto intensificou-se na dolorosa alma judia com um vigor surpreendente. Essa *Hagadá* dirigida mais para o mito, para a imaginação criadora, exerceu uma ação considerável sobre a última fase da Cabala. A “lenda da Bíblia”, na expressão de Martin Huber, contém visões e mesmo experiências místicas às vezes de subido valor na obra de um visionário, Isaac Lúria, e no mundo do hassidismo. Todavia, os espíritos esclarecidos, com maior tendência para a mística filosófica, que se liga ao real, à verdade, não podiam aprová-la literalmente.

V — “Halaca”

O pensamento rabínico manifesta-se com muita originalidade na interpretação da Torá, isto é, da *Halaca*. Os doutores do Talmude e mais tarde Maimônides, muito insistiram, em seus longos comentários sobre sua importância, já que afinal ela é o pilar, a base dos princípios religiosos. Entretanto ela não foi o objeto propriamente dito dos filósofos judeus. No seu famoso código (*Michné Torá*), Maimônides acrescentou um capítulo de caráter filosófico que não se relaciona com a *Halaca*. No *Guia dos Perplexos*, sua obra capital preocupa-se em explicar o caráter original e mesmo psicológico dos *mitzvot* (mandamento da Torá destinado à prática dos fiéis). Um exemplo: a interdição do cabrito de leite, assim como a oferenda de sacrifício, sobretudo o da vaca ruiva (*parah adumah*), sobre o que os comentadores muita tinta já gastaram, relevam, segundo Maimônides, de uma reação acentuada contra os ritos pagãos.

Segundo Saadia, Maimônides e outros pensadores, a *Halaca* é venerada enquanto se liga estreitamente à Torá, e enquanto tradição. Mas não provocou neles o mesmo entusiasmo que suscitou a Judas Halevi e nos cabalistas. O sacrifício, aos olhos destes é, sob o efeito misterioso do sopro vital da vítima, uma aproximação sensível da Divindade. Os cabalistas não vêem, pois, no sacramento, apenas um rito misterioso, mas também em cada *mitzvá*, um ato que reage sobre o dinamismo do universo. Essa consideração, quase mágica, das práticas religiosas parece distanciar-se do mito que garante a Lei escrita e a Lei oral. Nesse sentido, a *Halaca* exerceu, assim como a *Hagadá*, uma influência considerável sobre várias gerações.

VI — A Alegoria

Os filósofos judeus, Fílon particularmente, e mais tarde Maimônides, fazem alusão aos mistérios da Lei (*sitrê Torá*), isto é, às verdades metafísicas relativas ao universo cientemente veladas. Essas verdades, que pertencem ao domínio da filosofia, aparecem sob o aspecto esotérico na mística da Cabala. Os filósofos que se esforçam por penetrar o tesouro desses mistérios, se acantam na especulação abstrata, longamente meditada; enquanto que os místicos da Cabala, procurando igualmente com paixão apreender seu misterioso sentido metafísico, apegam-se de preferência ao

ritmo vivo da religião sob o ângulo extático, alegorizando-o e simbolizando-o.

Aos olhos dos cabalistas, a verdade ou as idéias do domínio filosófico, encontram-se nas obras religiosas, suscetíveis de serem descritas com simplicidade através da alegoria, embora cada representação implique numa infinidade de significações (o que pode parecer arbitrário para um espírito crítico), permanecendo, porém, dentro dos limites da expressão. De qualquer forma, para os filósofos de tendência mística, como Fílon ou Judas Halevi, os mistérios da Torá esclarecem-se por intermédio da alegoria. Os cabalistas acentuaram ainda mais a transcendência da alegoria, que acabou por revestir-se de um sentido puramente simbólico. Nessa etapa do desenvolvimento, o simbolismo apresenta uma realidade concreta, análoga à cruz que representa o Cristo no cristianismo. Para os cabalistas o que existe não se separa do objeto principal da criação, o que lhes permite descobrir o verdadeiro reflexo da transcendência divina, isto é, o símbolo, que, de certa forma, torna esse mistério mais visível. Se a alegoria chega a descobrir possibilidades insuspeitadas, sempre novas, o símbolo real, que é o fim visado, pode ser apreendido espontaneamente pela intuição. De forma que sob o aspecto simbólico, o Criador e a criatura, longe de se distinguirem, são uma só coisa. Assim os *Mitzvot* (atos religiosos prescritos) são, para os cabalistas, símbolos graças aos quais o sentido oculto, real de sua aplicação torna-se transparente. O infinito torna o finito mais real. Foi sob esse aspecto simbólico que Nachmanide (grande místico do século XIII) comentou a Torá.

Para os judeus de Alexandria, e, sobretudo para Fílon, que se preocupavam com a interpretação filosófica da religião, a alegoria tomou uma importância decisiva no domínio místico. Os essênios e os terapeutas dela se serviam em suas reuniões solenes no dia do Sabbath para a explicação da Torá. Fílon nos informa que ela repousava numa antiga tradição de seus ancestrais. Ele próprio dela se serve amplamente em seus trabalhos exegéticos. Sua interpretação coincide com o espírito do *Midrash* (parábola talmúdica, comentário desenvolvido). Assim, em relação ao seu conceito da matéria, da qual foi feito o primeiro homem, eis o que se encontra no *Midrash* de R. Eiezer (Cap. XII): “Deus fez o homem servindo-se da terra tomada nas quatro extremidades da terra.” Da mesma forma, Fílon se serve de *Macom* (lugar, local), de que falamos precedentemente, para esclarecer a onipresença de Deus. A concepção do Logos, elemento místico primordial em sua doutrina, nada mais é que o termo bíblico *davar* (palavra) correspondente ao termo místico *memra* do *targum* (tradução aramaica de Onkelos) ao qual os rabis dão um sentido místico profundo. Todavia, para Fílon, a noção de Logos abarca um pensamento bem mais amplo, mais sistemático do que na *Hagadá*, que coloca, por exemplo, entre Deus e o homem, a *Shekinah* (*glória divina*), e acima dos anjos, Metatron (Miguel). O Logos, que difere em nuances e as vezes em profundidade da concepção palestina, exerceu forte influência sobre o cristianismo, e de maneira talvez indireta sobre um grande pensador místico da Idade Média: Iba Gabirol. Fílon, discorrendo sobre o emprego do Logos, designa os anjos como *logoi*, ou como instrumentos da criação, da primeira coisa criada; o próprio Criador torna-se o chefe dos anjos que se identifica com o primeiro homem, o *Adam Cadmon* da Cabala, ou o mundo criado na sua totalidade, ou o homem que atinge o grau superior do sacerdócio. Todos esses matizes variados, que personificam o Logos, como em outra parte Ben Sira personifica a Sabedoria, mas sob um ângulo mais restrito, referem-se, no fundo, à hipóstase, como a primeira *Sefira Kether* (coroa) na doutrina da Cabala. Importa, entretanto, observar que todas essas considerações de ordem espiritual não implicam, para Fílon, efetivamente em Deus, em Deus em si, como as *Sefirot* para os cabalistas. Mais que qualquer pensador de sua época, Fílon pôs em relevo a unicidade absoluta, a incorporalidade e a transcendência de Deus, cuja essência, como no *Zohar*, permanece incompreensível para a inteligência humana.

CAPITULO III

ASPECTOS VARIADOS DA CABALA

I — Origem da Cabala

A Cabala, doutrina mística e metafísica dos hebreus, é, sem dúvida, muito antiga. Em seu sentido próprio, a palavra Cabala significa “tradição”. Diz-se que Moisés “recebeu a Torá do Monte Sinai” nas *Pirquê Abot* (Sentenças dos Pais). Trata-se da Lei oral que foi transmitida a um grupo de homens de alto valor: de Moisés a “Josué, de Josué aos profetas e dos profetas aos velhos . sábios. Vários místicos cristãos consideram a Cabala tão antiga quanto o gênero humano. São eles Raimundo Lulle, Pico de la Mirandola, Reuchlin, Ibn Gabirol e o autor do *Sêfer ha Bahir* aludem a essa tradição. A Cabala, enquanto reflexo da mística judaica, não é, a bem dizer, um fruto colhido recentemente de árvore estrangeira. Assinalamos anteriormente que um traço indelével de sua espiritualidade se encontra na Bíblia. Sofreu — como todas as doutrinas de todos os povos — certa influência estranha, mas sempre conservou a primitiva originalidade, assimilando suas aquisições no seu “quimismo” doutrinal. Que gênio poderia vangloriar-se de não dever nenhuma de suas idéias criadoras aos pensadores que o precederam? O período de cativeiro dos judeus na Babilônia coincide, diz Müller, com uma reviravolta na história religiosa da humanidade. Parece que nessa época, diz o mesmo autor, Pitágoras vivia na Babilônia e aí recebia os ensinamentos de Nazaratas, considerado pela tradição grega como o renovador do antigo ensinamento de Zaratustra. Na mesma época, em outros pontos da Terra aparecem importantes figuras como o rei romano Numa Pompílio, adepto dos mistérios etruscos, Gautama, filho do rei indiano que “atravessou como Buda, o Oriente longínquo”, e o sábio chinês Confúcio.

A religião persa de Zoroastro, de que falamos em outra obra⁴, numa certa medida influenciou a Cabala, particularmente no que concerne à oposição entre o bem e o mal, mas sem que esse dualismo, sob o aspecto de Ormuzd e Arimã, considerado como princípio divino, contradissesse ou alterasse a doutrina do monoteísmo.

Elementos místicos concretos e ricos já se encontravam entre os essênios, os terapeutas e na especulação metafísica e cosmogônica dos doutores do Talmude. Ignoramos os nomes dos chefes essênios e quase que totalmente os seus livros secretos. Mas conhecemos nomes ilustres entre os fariseus que se preocupavam com o esoterismo da Cabala: primeiramente, o Rabi Iohanan ben Zacai, chefe do movimento, que viveu na época da destruição do segundo Templo; em seguida, os discípulos, Rabi Josué ben Hanania, Rabi Iossé (versado na gnose da *Merkabah*), Rabi Eliezer o Grande e sobretudo o mais célebre, Rabi Aquiba. Conta-se igualmente nesse meio Rabi Eliazar ben Arac, Rabi Ismael, sem esquecer os que entraram com Aquiba no *Pardés* de que falamos.

Nessa época talmúdica, a doutrina esotérica limitava-se a perscrutar o universo em seu conjunto sob dois aspectos: *Ma'asse Herechit* (história da criação) e *Ma'asse Merkabah* (história do carro). Estudava o objeto da criação em sua suprema relação com a Divindade.

Essa mística da criação enfatiza a “palavra” (verbo), inerente às letras escritas e a seus sons, que tendem a constituir os elementos plausíveis da estrutura do universo criado. Essa mística aparece num texto especulativo bastante antigo, intitulado *Sêfer Ietsirá* (Livro da Criação) de que falaremos.

II — O “Sêfer Ietsirá”

Essa obra fundamental em seis curtos capítulos foi escrita em hebraico num estilo muito conciso e obscuro, na Palestina ou na Síria, entre os séculos III e VI. Sofreu influência da gnose paga e cristã, embora seja difícil determinarmos exatamente essa influência, levando-se em conta o desenvolvimento do misticismo judeu. É a primeira obra que revela, sob o aspecto místico, uma concepção filosófica dos elementos construtivos do mundo, sem considerar o elemento étnico-religioso. Seu autor é desconhecido.

A criação ou formação do mundo está subordinada aos dez números elementares, primeiros, chamados *Sefirot* e às 22 letras do alfabeto hebraico que representam forças inatingíveis,

⁴ Ver a esse respeito, em nossa obra *La Kabbale* (Grassei, 1957), o capítulo “Influência estrangeira”; as idéias aí expostas são confirmadas por autores recentes.

submetidas a combinações que variam através de toda a criação. As *Sefirot* não são etapas: “seu fim está em seu começo, e seu começo em seu fim” à semelhança da chama ligada ao carvão, como dirá também o *Zohar*. Deus desenhou, esculpiu, combinou, colocou, permutou as *Sefirot*. Através delas é que criou tudo. Em resumo, as dez *Sefirot* e as 22 letras constituem as 32 sendas místicas da sabedoria com as quais Deus criou o mundo. As 22 letras estão assim agrupadas: três letras mães (*imot*) — *alef*, *mem*, *schin* (א, מ, ש) sete signos duplos (isto é, de dupla pronúncia); e doze “signos simples”. As três mães correspondem aos três elementos superiores caracterizados pelos sons: o ar, elemento central de onde jorra para o alto o fogo, elemento do mundo celeste e para baixo o elemento do mundo material. Os 7 signos duplos correspondem aos 7 planetas, e os 12 signos simples correspondem aos 12 signos do Zodíaco. Essa divisão cosmológica aplica-se ao tempo, ao ano, ao espaço, isto é, ao macrocosmo (*olam*), e ao organismo humano, o microcosmo (*nefesh*).

Essa tríade diz também respeito ao homem: a parte superior é a cabeça; a parte média, o peito; a parte inferior, o abdômen. (A antroposofia moderna retomará essa separação). O ato da criação procede do Espírito Santo.

No que concerne à doutrina cosmológica, o autor pôde inspirar-se nos *haiot* (seres vivos), inerentes à *Merkabah* descrita por Ezequiel. Esses seres parecem estar, no *Sêfer Ietsira*, ligados às *Sefirot*, já que o autor diz que “seu aspecto é como o brilho da luz e seu termo é sem fim; Sua palavra está neles quando saem Dele ou a Ele retornam; a uma ordem Sua, eles se apressam e vêm em turbilhão prosternar-se diante de seu carro.”

O autor emprega a palavra *belimá* que parece ser a chave de sua especulação⁵. A segunda palavra *belimá*, que qualifica as *Sefirot*, indica, segundo a observação de Scholem, a natureza fechada, abstrata, inefável, fora do nada “destes números”.

As interpretações divergem em relação à emanção. Segundo certos escritores, o autor “identifica as *Sefirot* com os elementos da criação” (o espírito de Deus, o ar, o fogo, a água e as seis dimensões do espaço). Segundo outros, ele deve ter percebido “uma correlação entre as *Sefirot* e os elementos”.

Como dissemos, o *Sêfer Ietsirá* tem um alcance filosófico, mas também se presta à magia e à teurgia, cujo papel está bem determinado na mística da *Merkabah*. Dá mesmo a entender que nas combinações das letras — empregadas no Talmude e mais amplamente nos símbolos ulteriores da Cabala — se acha a constituição do mundo.

Essa combinação das letras aplicada aos elementos, concebida sob um outro aspecto, desempenha importante papel na Cabala. Merece ser examinada.

III — Combinações das Letras

No que concerne à mística dos números e das letras, e à combinação destas, bem como suas aplicações místicas e mesmo mágicas, foi o Oriente o primeiro a interessar-se pelo assunto. Na Babilônia, o deus da escrita era Nebo, no Egito, Tot, e mais tarde, Ísis. Os hebreus consideravam a escrita das primeiras Tábuas da Lei como divina. Os gregos, segundo sua tradição, haviam adotado a escrita dos fenícios.

Os signos (*simanim*) encontrados no Talmude ligam--se a uma combinação às vezes artificial, às vezes muito característica do ponto de vista místico. Essa combinação (*ziruf*) aparece em *notaricon* (acróstico), *guematria* (avaliação numérica da palavra) e *temura* (permuta). *Notaricon* e *guematria* são empréstimos deturpados do grego e do latim. Mas *temura*, palavra muito antiga, é do hebraico.

A *guematria* era muito empregada. Eis alguns exemplos: Sod (סוד - segredo) equivale

⁵ Ver nossa obra *La Kabbale*, p. 131, que trata da relação desse termo com Jó.

numericamente ao vinho **יין**, o que significa que o vinho desvenda segredos, ou seja que o bêbado revela seus segredos. O anjo Metatron **מתתרון** considerado divino equivale a Shadai, **שדי** (Deus). O óleo de oliva utilizado no candelabro chama-se *catit* **כתיט** em hebreu. Essa palavra compõe-se das letras *tav* e *iod* e depois *caf* e *tav*; as duas primeiras valem 410, e as duas últimas 420: lembram o número de anos durante os quais o candelabro (*menorá*) iluminou o primeiro e o segundo Templo.

Em outra parte, o gnóstico Marcos (citado por Leisegang) emprega o mesmo processo em relação à declaração de Jesus que é A e Ω , sob o aspecto de pomba, o Espírito Santo que entrou nele. A palavra grega pomba *περιστερά* é de 801 ($\pi = 80$, $\varepsilon = 5$, $\rho = 100$, $\iota = 10$, $\sigma = 200$, $\tau = 300$, $\varepsilon = 5$, $\rho = 100$, $\alpha = 1$). Ora $A = 1$ e $\Omega = 800$, o que soma 801, quando ele declara ser A e Ω . Nesse sentido, Jesus se identifica com o próprio Espírito, que apareceu era forma de pomba por ocasião de seu batismo. Essa *guematria*, praticada provavelmente por Pitágoras, vai degenerar na maior das extravagâncias, particularmente no domínio da Cabala prática.

O *notaricom* consiste em reunir as letras iniciais ou finais de várias palavras para com elas formar uma só. Assim, para os *iodei hen* (**יודעי הן**), conhecedores da graça divina, a primeira letra *het* (**ה**) e a última letra *nun* (**ן**) tornaram-se *hoema nistara* (**הכמה נסתרה**), isto é, sabedoria oculta.

Quanto à *temura*, permuta, transposição, encontra-se um exemplo típico no *Sêfer Ietsirá*, com a palavra *oneg* (**ענג**) prazer, e *nega* (**נגע**) pena, pois ambas se compõem das mesmas letras, embora sejam opostas entre si.

Este apanhado geral mostra a possibilidade de se imaginarem relações extraordinárias, tirando proveito da diversidade de sentidos, que oferece o alfabeto hebraico. A *Cabbala Denudata*, inspirada no *Sêfer ha Temuna* (*Livro da Forma*), encerra todo o simbolismo desse alfabeto. Knorr de Rosenroth não vacila em salientar as 22 letras desse alfabeto, nas suas relações com as *Sefirot* de que ainda falaremos. Eis um exemplo: a primeira letra *alef* (**א**) refere-se à Coroa (Keter) com seus dois mundos adjacentes, *Chokmah* (Sabedoria) e *Binah* (Inteligência). O traço chamado *Vav* (**ו**) é colocado no meio, porque a coroa ocupa o lugar supremo, se invertermos a posição do *alef*: (**א**). Os dois *iod* (**י**) colocados um de cada lado, indicam a *Chokmah* e a *Binah*, ou seja, a Sabedoria que olha para o alto, “como que paia exercer uma influência sobre o que é inferior”. A mãe, “virada para baixo, inclina-se para a criança para amamentá-la”. Por isso a chamam *Shekinah* com mais as duas primeiras medidas (as duas *Sefirot Chokmah* e *Binah*) e as sete outras *Sefirot* que lhes são inferiores no sistema. Essa interpretação simbólica⁶ que vai até a letra *tav*, está às vezes cheia de imaginação fantasiosa e não se coaduna com o espírito filosófico; em compensação, seduz o povo geralmente desprovido de espírito crítico, e que se deixa levar pelos mitos fantásticos e poéticos. A Cabala prática, acrescida da magia, que veremos após, é muito rica sob esse ângulo.

IV — Devoção Mística

A época dos *gaonim* na Babilônia, que sucedeu ao Talmude, tende ao mesmo tempo para o pietismo contemplativo através do ascetismo, do jejum, da abstinência, de mortificações, e para a ascensão ao espaço celestial, no que concerne à *Merkabah*, de que falamos precedentemente. Vemos então uma quantidade de exaltados que se acreditam capazes de conjurar moléstias, acalmar tempestades e apaziguar animais ferozes.

Esse estado místico de aspecto decadente, diverso daquele do período talmúdico, caracterizado por uma tendência metafísica, vai desabrochar na Alemanha sob o mesmo aspecto, isto é, pietismo e magia prática. Os judeus estavam estabelecidos na Alemanha há séculos, particularmente às margens do Reno e na Francônia. A família dos Calanimidas, vinda da Itália para esse país,

⁶ Na revista *Conversation avec les Jeunes*, um autor anônimo refere-se, igualmente, embora com menos fantasia, à maravilha das letras hebraicas. Por exemplo: *alef* representa a idéia de "mestre do mundo". A palavra *alef* também significa "ensinar", isto é, ensinar que Deus é o Mestre do mundo. A segunda letra, *bet*, significa "casa", isto é, o mundo que Deus criou, a casa de Deus.

distinguiu-se por eminentes talmudistas e depois por cabalistas como Samuel ha Hassid (o piedoso), seu filho Iehud ha Hassid de Ratisbona, e o discípulo deste último, Eleazar ben Iehuda de Worms, conhecido pelo nome de Roque (boticário). O mais notável foi Abraão de Colônia; depois dele a mais importante figura é Iehud ha Hassid, tema de numerosas lendas e a quem se atribui o *Sêfer Hassidim* (*O Livro dos Devotos*). Segundo Baers, R. Iehud ha Hassid assemelha-se a São Francisco de Assis por sua posição histórica entre a filosofia e o hassidismo⁷.

Esse impulso para a piedade e a devoção deve-se, sem dúvida, ao sofrimento e às marcas dolorosas que as selvagens perseguições das Cruzadas deixaram no espírito dos judeus.

Por sua atitude mística da prece em que se misturam as letras e o sentido do Santo Nome, o hassidismo tendia para a Divindade. Anteriormente, a fim de explorarem os mistérios celestes, os adeptos da doutrina secreta esforçavam-se por se aproximar de Deus através do êxtase e da visão. Essa, a origem da união no hassidismo moderno. O importante, aos olhos dos místicos judeus, nesse esforço de união com Deus, é poder perceber intuitivamente a unidade divina (*Iehud*).

Numerosos talmudistas e tosafistas (Escola dos casuístas talmúdicos na Alemanha e no norte da França nos séculos XII e XIII) interessaram-se pelo pensamento místico, particularmente pela *Merkabah* e mesmo pelo *Chiur Coma*. Segundo Scholem, Isaac de Dampierre, um dos maiores mestres dessa escola de casuístas, era considerado visionário. Seu aluno Ezra de Moncontour, cognominado “o profeta”, praticou a mística da *Merkabah*. Suas “ascensões ao céu”, são confirmadas, ao que parece, por várias testemunhas, e seus dons proféticos são considerados reais. “Ele fazia sinais e realizava milagres”.

É nessa época que o elemento da Cabala prática aparece, sobretudo em seu poder mágico. Nos escritos de Eleazar de Worms, discípulo de Iehud ha Hassid, ao lado dos discursos sobre o *Hacbidut*, encontram-se tratados relativos ao poder mágico e a eficácia dos nomes misteriosos da Divindade. Aí se encontram as mais antigas receitas para criar o *golem*, mediante uma mistura de letras e práticas mágicas. A criação do *golem*, aos olhos de Scholem, era uma experiência sublime, experimentada pelo místico que se absorve nos mistérios das combinações alfabéticas descritas no *Sêfer Ietsirá*. Só mais tarde é que toda uma lenda foi tecida sobre o *golem* e sua existência anterior à consciência extática. De qualquer maneira, esta criação do *homunculus* mágico nos encaminha francamente para a Cabala prática.

A magia infiltrou-se até na mística da oração. Segundo Jacó ben Asher, que veio da Alemanha para a Espanha, os hassidim alemães contavam pela *guematria* cada palavra de suas preces, bênçãos e hinos. Todavia, essa mística da prece não tem nenhuma relação com a prece espontânea do homem piedoso cuja origem remonta à liturgia clássica, deixada em grande parte pela tradição. A *guematria*, a *notaricon* e a *temura*, de que falamos, asseguraram a predominância da especulação mística na literatura hassídica da Alemanha que influenciou notavelmente Jacó ben Jacó ha Cohen e Abraão Abulafia. No fundo, essa técnica da especulação desempenhou um papel medíocre no decorrer dos séculos XIII e XIV, nos escritos da Cabala clássica. Eleazar de Worms, em seu grande comentário sobre as preces, não faz a elas nenhuma referência; alude, apenas, à *Kavanah* (intenção, meditação), que se aproxima da concepção cabalística espanhola. O caráter predominante dos “mistérios da prece” deriva de um conjunto de tradições que remonta, na origem, através dos Calonimidas, até a Itália, indo daí reunir-se a Aran de Bagdá.

O hassidismo alemão oscila às vezes entre duas tendências; uma conduz ao panteísmo, isto é, a uma mística de “imanência divina”; outra conduz à influente teologia de Saadia Gaon, bem melhorada. Para Eleazar de Worms, Deus está bem mais perto “do universo e do homem do que a alma o está do corpo”. Sua doutrina, aceita pelos *hassidim*, oferece semelhanças com a Santo Agostinho,

⁷ A palavra *hassid* aparece pela primeira vez nos Salmos, logo depois da época dos macabeus, quando os judeus piedosos (*hassidim*) resistiram ao helenismo. Cf. nosso livro *Les Esséniens*, II parte. — O hassidismo alemão prefigurou o do movimento moderno na Europa Central.

igualmente aceita pelos últimos cristãos dos séculos XIII e XIV. Deus, afirma esse santo, está “mais perto de cada uma de suas criaturas”. Entretanto, Moisés de Tacu, discípulo de Iehud ha Hassid, exprimiu seu temor em relação ao elemento panteísta que entra -na concepção da Divindade e que ele considerava como um empréstimo do paganismo. De fato, o *Canto de Unidade* — hino composto pelo círculo de iniciados de Iehud ha Hassid sob a influência de Saadia: “Tudo está em Ti e Tu és tudo; Tu preenches cada coisa e a cerras contra ti” etc, onde o caráter panteísta é visível — suscitou a oposição de Rabi Salomon Lúria, no século XVI, e de Rabi de Vilna (o famoso Caon), no século XVIII.

O que caracteriza, em suma, a teosofia do hassidismo alemão, é a concepção de *cabod* (glória divina), a idéia de um Querubim santo no trono e a santidade da majestade divina. A glória de Deus (*cabod*) é o aspecto de Deus que se revela ao homem. Para os hassidim ela é a primeira criação e não o Criador. Essa idéia vem de Saadia, para quem Deus permanece infinito e desconhecido e produz a glória como “uma luz criada antes de todas as criações”. Essa glória (*cabod*) é a *Shekinah*, que se identifica, segundo o Comentário sobre *Sêfer Ietsirá*, com o *Ruah ha-qodesh* (Espírito Santo).

A idéia de um santo Querubim que aparece no trono da *Merkabah* não é mencionada por Saadia, mas figura em certos tratados da *Merkabah* conhecidos pelo hassidismo. Sabe-se que Ezequiel fala de um exército de querubins; a idéia de um anjo remonta provavelmente a esta única passagem desse profeta (X, 4): “Então a glória do Senhor elevou-se acima do querubim.”

O terceiro símbolo filosófico tem sua origem entre os *hassidim*. Seus escritos referem-se constantemente à “santidade de Deus e à sua grandeza”, que eles chamam também de “realeza”. Não se trata aqui dos atributos da Divindade, mas de “uma hipótese criada de sua glória”. A “santidade, presença oculta de Deus em todos os lugares, é a glória sem forma”.

Um outro elemento de ordem metafísica, tirado dos escritos dos judeus espanhóis, voltados para o neoplatonismo, vai incorporar-se à doutrina do hassidismo alemão, ao lado da mística da imanência atribuída a Saadia, sob o aspecto tecnológico ou gnóstico.

Segundo a doutrina dos arquétipos, ignorada por Saadia, que domina a obra de Eleazar de Worms sobre *A Ciência da Alma*, cada forma humana e mesmo os seres inanimados, pedra, madeira ou outras formas inferiores, tem o seu arquétipo (*demut*). Reconhecem-se aqui as “idéias” platônicas, e ao mesmo tempo a doutrina astrológica que ensina que cada coisa tem sua “estrela”. O arquétipo, mesmo divino, incomparável, é a fonte profunda da atividade oculta da alma.

Esse hassidismo, sobre o qual nos delongamos um pouco, terá de certa forma influência sobre o hassidismo moderno, sobretudo no que concerne ao *tsadiq* (justo). Difere da doutrina dos cabalistas espanhóis, igualmente piedosos, mas mais voltados para a especulação filosófica.

V - Filosofia Mística

Os cabalistas espanhóis seguiram uma rota mais segura, separada da ficção mitológica oriental que alimenta a concepção hassídica dos judeus alemães. Sua Escola especulativa foi inicialmente fundada na Provença, onde viviam homens eminentes como Jacó ha Nazir, Abraão ben Isaac e seu genro Abraão ben Davi de Posquière, a quem se atribui um importante comentário do *Sêfer Ietsirá*. O mais ilustre representante dessa Escola é o filho de Abraão, Isaac, conhecido sob o nome de *Sagi Naor* (visão muito clara no sentido espiritual; mas o termo significa também “cego”). A lenda o vê como um santo. Ele é também considerado como o “pai da Cabala”. Landauer e Jellinek atribuem-lhe o *Sêfer ha Bahir* que oferece certa semelhança com o Zohar. Interessava-se pelo estudo da alma e sobretudo pela sua trans-migração. Teve como sucessor Acher ben Davi, seu sobrinho, e seus discípulos Azriel e Eira ben Salomão; Azriel chama a Cabala de *Chokmah ha Ani* (Ciência do eu) e sua teoria distingue-se da das *Sefirot*. Foi ele quem divulgou a Cabala da França na Espanha,

exercendo grande influência sobre o célebre exegeta bíblico Moisés ben Nauran ou Nahmanide.

Na Espanha, a Cabala tomou forma nitidamente filosófica, isto é, especulativa (*iiunita*) em oposição à Cabala Prática (*ma'assita*) que caracterizava precedentemente a Escola Alemã. A da Espanha sofreu sem dúvida a influência da filosofia religiosa judaica, muito difundida e desenvolvida a partir de Ibn Gabirol até Maimônides. Numerosos traços dessa Cabala foram emprestados de Ibn Gabirol, de Judas Halevi, de Abraão ibn Ezra e mesmo de Maimônides. Da doutrina de Ibn Gabirol, porque inspirada pelo neoplatonismo, relativa à “Vontade” livre e criadora e a seu hino cosmológico, *Coroa Real* (*Keter Malkut*), que lembra a união da Cabala com a mais alta e a mais baixa das *Sefirot*. De Judas Halevi, porque ele consagrou ao *Sêfer Ietsirá* várias páginas instrutivas no seu livro, o *Cuzari*. De Abraão ibn Ezra, por suas análises místicas dos números e das letras do nome de Deus, principalmente no *Sêfer ha Shem* (*Livro do nome*), no *Iessod Mora* (*Fundamento do temor de Deus*), nos *Moznaim* (balança), no *Sêfer ha Mispar* (*Livro dos Números*) e no *Sêfer Eúd* (*Livro da Unidade*). As observações que faz em seu comentário sobre o Pentateuco, onde coloca às vezes a anotação “o iniciado compreenderá”, são instrutivas, sob o aspecto filosófico e místico, e exerceram influência particularmente sobre Espinosa, em seu *Tratado de Teologia Política*. A essas pesquisas de ordem mística misturam-se idéias pitagóricas, gramaticais e matemáticas.

A maioria dos seus cálculos encontra-se na obra cabalística *Keter schen Tov* (*Coroa de bom nome*). O ilustre filósofo Maimônides, tido como racionalista, acreditava na profecia e foi ele — embora criticado por certos cabalistas e particularmente por Ibn Vacar — quem chamou a atenção para a importância dos mistérios da Torá (*Sitrê Torá*) de que falamos precedentemente. Isaac ben Abraão ibn Latif (em árabe Al Latif) interessou-se ao mesmo tempo pela filosofia e pela Cabala. Escreveu obras notáveis como *Surat ha Olam* (*Forma do Mundo*), *Serror ha-Mor* (*Ramalhete de Mirra*), comentários sobre Jó e sobre o Eclesiastes. Ibn Latif insiste na doutrina da criação *ex nihilo* e identifica o Criador do universo com a Vontade primordial absolutamente livre (idéia de Ibn Gabirol). Afirmar que entre Deus e o mundo existem intermediários dos quais o mais alto é o Primeiro criado (*nibra harichon*), de onde brotam outras “inteligências abstratas” através da emanção. A seus olhos, o processo de construção das dimensões concernentes ao espaço repousa sobre o ponto geométrico e sobre a formação dos números a partir da unidade. Com a ajuda dessa concepção matemática e dos conceitos aristotélicos de matéria e forma, Ibn Latif explica os mundos planetários e o mundo das *Sefirot*.

VI — Abulafia

Nesse período em que a Cabala se caracteriza por uma tendência puramente especulativa, ou filosófica, aparece uma personalidade importante, Abraão ben Samuel Abulafia, nascido em Zaragoza em 1240, que sofreu ao mesmo tempo influência de Maimônides e da Escola Alemã, de que falamos precedentemente. Esse místico visionário, que se baseia na revelação divina, como o fará mais tarde Lúria, vê na filosofia e na Cabala etapas preparatórias da Cabala profética. Essa profecia só se pode realizar através do estudo dos nomes de Deus. Essa investigação, que conduz à posse de poderes sobrenaturais, deve ser precedida pela purificação perfeita da alma e pelo afastamento de toda preocupação intelectual, de toda ciência (atitude bastante análoga à dos iogas que Abulafia havia observado durante suas viagens pelo Oriente), suscetíveis de impedir a passagem “das formas divinas”. Abulafia descreve a meditação preliminar que conduz ao êxtase e tudo que acontece quando se chega à altura do transporte extático. Mas o êxtase, que Abulafia considera “como a mais alta recompensa da contemplação mística”, não deve ser confundido “com o delírio semi-consciente e uma completa aniquilação de si mesmo”. Ele rejeita esses estados incontrolláveis. A seus olhos, o êxtase preparado vem súbita e espontaneamente. Quando “os trincos são tirados e os selos arrancados”, o espírito já está preparado “para a luz de inteligência” que nele se expande. No êxtase profético, “o homem reencontra seu próprio eu, como se estivesse diante dele”. Segundo uma passagem das tradições cabalísticas (citada por Scholem), todo o mistério da profecia consiste em que, de repente, o homem vê diante dele a forma de seu eu e se esquece de si mesmo; então, o seu eu, que dele se separou, lhe prediz o futuro. Em seu comentário sobre Daniel,

Ibn Ezra diz que o profeta ouve um ser humano e aquele que fala é um ser humano. Um discípulo anônimo de Abulafia que escreveu uma obra em 1295, ilustra de maneira notável o pensamento de seu mestre. Retenhamos da extensa citação de Scholem esta passagem significativa que concerne aos muçulmanos no momento em que pronunciam o nome de Alá, concentrando seu pensamento sobre esse nome e afastando, antes de mais nada, toda forma natural. As letras de Alá e suas diversas potências agem sobre eles e os põem em estado de transe. De tal forma que esse distanciamento da alma de todas as formas naturais e das imagens é chamado por eles de *apagamento*. O mesmo acontece na Cabala. Abulafia recomenda o desapego, pelo exercício, de todos os objetos naturais para se viver na pura contemplação do Nome divino. O espírito, assim preparado, transforma-se gradualmente; pode passar então à etapa da visão profética, onde os mistérios inefáveis do Nome divino e toda a glória de seu reino lhe são revelados.

Abulafia deixou muitos escritos ainda inéditos. Jellinek publicou o *Sêfer ha Ot (Livro da Letra)* e as *Consultas*. Teve uma vida agitada, aos 18 anos emigrou para a Palestina, e depois viveu na Espanha, na Grécia e na Itália. Em 1280, movido pelo espírito messiânico, procurou converter o Papa Nicolau III ao judaísmo e só por milagre escapou à fogueira. Morreu em 1291.

Abulafia, considerado como “um fazedor de prodígios” e mesmo como Messias, tende para a Cabala prática, mágica, embora permaneça no domínio da religião, da interioridade. Rechaça, entretanto a magia inferior que produz efeitos sensoriais exteriores. Advertiu, mesmo, os perigos de recorrer ao *Sêfer Ietsirá*, “com o fim de criar para si um bezerro gordo”, segundo a expressão do Talmude, apesar dessa reserva, parece também ele ter escorregado, em certos aspectos de sua obra, para uma magia um tanto criticável.

VII — Cabala, Prática e Magia

A tendência da Cabala especulativa, de alto alcance filosófico, marca no pensamento judaico uma etapa considerável. O que não acontece com a outra tendência, que se limita à ação e à magia. Geralmente essa Cabala prática (*ma'assita*) é suscitada em períodos lúgubres da vida judia, seja em sua terra, seja na diáspora. Traduz o complexo de superioridade patente naqueles que se desesperaram com o sofrimento e querem dominar os seus carrascos. Daí a criação fantástica através da combinação das letras de *golem*, que se torna um inimigo, um temível justiceiro dos perseguidores. De fato, o sonho do mágico — possuir um poder soberano sobre a natureza — teve partidários no gueto. A doutrina de Abulafia relativa à combinação (*Chokmah ha Tsuruf*) exerceu influência decisiva nas gerações posteriores. Transformou-se na chave dos mistérios, particularmente no exercício dos poderes mágicos.

Na alta antigüidade, José e Moisés distinguem-se por certas práticas que tocam as raias da magia, mas essas práticas, contrariamente à magia paga, egípcia ou qualquer outra, de caráter idolátrico, estão subordinadas à ação divina, seja para salvarem Israel da fome, seja para libertarem-no do jugo egípcio.

Essa tendência, que seduziu pagãos e cristãos com suas receitas que jugulam as Potestades, está bem próxima das práticas charlatanescas e da ficção; não pode ser levada a sério. É com razão que Mareei Simon escreve: “Se definirmos o judaísmo por sua fé monoteísta e sua lei moral, veremos que a magia não passa de uma deformação e de uma caricatura realizada às suas expensas, como acontece, aliás, em relação ao verdadeiro cristianismo.” E acrescenta que, na verdade, o paganismo, nesse ponto, exerceu sobre o judaísmo “uma influência superior à que dele sofreu”.

Pode-se, entretanto, distinguir na Cabala prática o aspecto interno e o aspecto externo. O aspecto externo, de que acabamos de falar, é de ordem mágica e supersticiosa. O aspecto interno relaciona-se com a atividade religiosa da alma, isto é, com a piedade interior, adotada por Abulafia e mais tarde por Lúria e pelos hassidim.

CAPITULO IV

O “ZOHAR” E SUA FILOSOFIA

Quase toda, e mesmo toda a doutrina da Cabala se encontra no *Zohar*, onde os místicos judeus vêem a obra canônica por excelência. A seus olhos, tem ele a mesma importância que a Bíblia e o Talmude. Essa obra magistral apresenta, ao lado de idéias bastante pueris, uma concepção filosófica de alto valor que se esforça por perscrutar sucessivamente os mistérios profundos da criação, a natureza ainda mais misteriosa do Criador e o destino, não menos enigmático, do homem. Toda a estrutura filosófica da obra repousa sobre o engenhoso mecanismo das dez *Sefirot*, embora não encontremos nela alusões à Cabala e às *Sefirot*.

Sabe-se que a luz tem uma importância capital não só no misticismo judaico como na gnose. O termo *Zohar* encontra-se em Daniel (XII,3): “As inteligências brilharão como o esplendor luminoso (*Zohar*), do céu. O *Zohar* se encontra com uma outra obra menos volumosa, de que já falamos, o *Sêfer ha Bahir*. O termo *Bahir*, que significa também “brilho luminoso”, encontra-se em Ezequiel (VIII, 2) e sobretudo em Jó (XXXVII, 21).

Como nos estendemos alhures sobre os múltiplos aspectos da doutrina do *Zohar*, limitar-nos-emos aqui a salientar três elementos que nos parecem essenciais, a saber: 1.º sua natureza; 2.º seu aspecto; 3.º suas idéias fundamentais e sua relação com as *Sefirot*.

I — Natureza do “Zohar”

É um pouco antes de 1275, no coração de Castela, que vemos aparecer pela primeira vez o *Sêfer ha Zohar*, que eclipsará a literatura cabalística anterior, mesmo a da doutrina místico-profética de Abraão Abulafia, alcançando um sucesso considerável simultaneamente no mundo judeu e cristão.

Esse livro, conhecido pelo título de *Midrash de Rabino Simeão ben Ioai*, nada mais é que um escrito pseudo-epigráfico, gênero freqüentemente empregado por escritores anteriores e cabalistas. Esse processo, que consiste na utilização de antigas autoridades como intermediários ou como autores, nada tem de mistificação. O *Zohar* é atribuído ao *tana* Rabino ben Ioai, contemporâneo de Rabino Aquiba, e *Bahir* a Rabino Neunia ben Hacana. O local onde se desenrola o romance místico-filosófico do *Zohar* é a Terra santa, vista como um belo campo de diversas romãzeiras, figueiras e vinhas. Essa terra divina, adornada pela imaginação, era propícia à meditação e às discussões harmoniosas de Rabino Simeão ben Ioai com seus discípulos. Rabino Simeão aparece no *Zohar* como chefe supremo. O Talmude (*Sukkah*) e o *Midrash* testemunham a convicção que tinha de seu valor quando se declarava capaz de preservar o mundo do dia do Juízo Final, contanto que estivesse vivo, ou que fosse dispensado de recitar o *Shema'a* (*Escuta Israel*) e as dezoito bênçãos obrigatórias para todo judeu, porque toda sua vida estava consagrada a assuntos celestes. Seus sete discípulos, chamados seus “sete olhos” — Rabino Eleazar, seu filho, Rabino Abba, Rabino Juda, Rabino Iossé, Rabino Jessé, Rabino Isaac e Rabino Hiia, reuniam-se à sua volta, como numa Academia, para se instruírem e beberem suas palavras; chamavam-no *Bosina Cadicha* (lâmpada santa) e comparavam-no à árvore que toca os dois mundos. Perto dele a atmosfera mudava. Rabino Simeão, dotado de um poder sobre-humano, podia comunicar-se com o mundo celeste, quer diretamente quer por intermédio do profeta Elias, senhor dos mistérios desse mundo.

É mais ou menos à maneira das personagens dos diálogos de Platão, que esses místicos palestravam sobre uma ocorrência cotidiana, que servia de ponto de partida para a discussão de um assunto difícil. Muitas vezes, em seus passeios, ficavam felizes de conversar com homens simples, um carregador, um burriqueiro, uma criança que pudessem ocasionalmente dar-lhes uma lição de sabedoria.

Os místicos no *Zohar* são denominados, segundo seus diversos aspectos, mestres de estudos, “ceifeiros”, sábios de coração (*Haquimé liba*) etc. De uma maneira geral são chamados *masquilim* (inteligentes, Daniel XII, 3).

O método de *Zohar* não é tão conciso quanto o do *Midrash*. Às vezes se arrasta em longos discursos, histórias e monólogos quando interpreta sentenças do Pentateuco, do *Cântico dos Cânticos* e do Livro de Ruth. Esse gênero de *Midrash*, onde se encontram passagens do Talmude, não poderia ser considerado propriamente como uma exegese fiel da Bíblia. Suas discussões não se parecem com as do Talmude. As opiniões, embora diferentes, estão ligadas entre si por um certo acordo interior, que implica numa “cooperação harmoniosa”.

No *Zohar*, as meditações, que se prendem em alegorias místicas, às vezes confusas, têm uma profundidade oculta e encerram idéias penetrantes. Certo! versículos bíblicos muito simples vêm-se aí dotados de significações surpreendentes.

Em geral o pensamento judaico não é tão claro quanto o pensamento grego. Dificilmente se reveste de uma estrutura racional e de uma clara sistematização. As idéias do *Zohar*, em sua forma mais sistematizada, que encontramos mais tarde no *Ma'arequet ha Elahut* (Hierarquia Divina), parecem esqueléticas se comparadas, segundo a expressão de Scholem, com “a carne e o sangue do *Zohar*”, na sua integridade.

Em geral, grande parte dos textos Zoharísticos, que parecem comentar passagens da Torá, são desprovidos de títulos. Os que trazem títulos e que parecem ser fragmentos independentes, e mesmo antigos, são de extensão desigual. O *Sifra di-Tseniuta* (Livro do Arcano) é um documento de seis páginas, em estilo muito hermético e obscuro, que comenta os sete primeiros capítulos do Gênesis e trata dos mais profundos segredos da natureza divina mediante uma aplicação parcial da mística das letras. O *Idra Raba* (Grande Assembléia) em que Rabino Simeão revela os traços da Divindade, semelhantes aos de *Adam Kadmon* (o homem protótipo). Por seu caráter descritivo, assemelha-se ao *Chiur Coma*, de que falamos. O *Idra Zuta* (Pequena Assembléia) conta a cena emocionante em que Rabino Simeão revela, antes de morrer, segredos ainda mais profundos sobre a Divindade, fazendo a mesma descrição antropomórfica que faz o *Idra Raba*. O *Idra di-be-Machcana* (Assembléia relativa ao Tabernáculo) liga-se à mística da prece. Os *Hecalot* descrevem os sete “Palácios” de luz que a alma do místico vê após a morte ou durante a prece, mediante a visão interior. O *Raza de Razin* (Mistério dos Mistérios) agrupa textos relativos à fisiognomonia e à quiromancia. O *Sabbath* (Ancião) é o discurso de um misterioso velho que se apresenta sob a aparência de um burriqueiro. O *Ienuca* (criança) conta a história de um filho pródigo e mistérios da Torá. O *Rav-Metivta* (chefe da Academia) relata uma viagem visionária através do Paraíso. Os *Sitrê Torá* (Mistérios da Lei) prendem-se às interpretações alegóricas e místicas de certas personagens da Torá. Os *Matnitin*, cujo nome significa *Michnot e Tosefta*, parecem representar uma espécie de “revelação de vozes celestiais”. O *Zohar* do *Cântico dos Cânticos* é um comentário, não isento de digressões, dos primeiros versículos do Cântico. O *Car ha-Mida* (cordel da Medida) interpreta o *Shema Israel* (Deuteronômio, VI, 4). Os *Sitrê Otiot* (mistérios das letras) trata das letras que compõem o nome de Deus e da Criação, segundo Rabino Simeão. O *Midrash ha Neelam*, *Midrash* místico sobre a Torá, reúne, além de Rabino Simeão e seus discípulos, uma quantidade de autoridades legendárias ou talmúdicas do século II ao IV. O *Midrash ha Neelam sobre o livro de Ruth* está ligado ao precedente. Ambos estão parcialmente escritos em hebraico. O *Raia Mehemna* (Pastor fiel, nome de Moisés) interpreta os mandamentos e as proibições da Torá. O *Ticunê Zohar* é apenas um novo comentário da primeira seção da Torá, o *Berechit*. O *Zohar Hadaque* (novo *Zohar*) trata de certas partes do *Cântico dos Cânticos* e do *Livro de Ruth*.

O *Zohar* está escrito em aramaico. Essa língua se presta mais à ficção do que o hebraico de caráter didático, empregado em outras obras cabalísticas. O dialeto é um tanto particular: cheio de palavras hebraicas e de origem estrangeira. O estilo apresenta diversos aspectos: arcaico, prosaico, poético etc. Os neologismos numerosos e artificiais tornam enigmáticas várias passagens. Embora, em

determinados sítios, a composição apareça imperfeita, danificada por lacunas e repetições, a obra, entretanto é profunda em suas considerações místico-filosóficas.

O *Zohar* foi impresso pela primeira vez em 1558, em Cremona, e quase que ao mesmo tempo em Mântua. Numerosas edições apareceram em Berlim, Amsterdã, Constantinopla e Varsóvia. Certas partes da obra foram comentadas por Moché Cordovero, Isaac Lúria, Abraão Azulai, o Gaon Elie de Vilna, Dov Baer, Choneur Zalman de Ladi etc.

Foi traduzido em várias línguas; em latim, certas partes (os *Idrot*) foram traduzidas por Knorr Rozenroth na *Cabbala Denudata*; as partes messiânicas relativas às missões cristãs foram traduzidas em alemão por A. Tholuk. A tradução francesa de J. de Pauly, que modificou certas passagens, foi revista pelo Rabino Back (um grande talmudista). Jean de Pauly, segundo Scholem⁸, é a alcunha de um antigo *hassid*, convertido ao cristianismo. A. Sperling e M. Simon traduziram o *Zohar* para o inglês. A tradução hebraica de Hillel Zeitlin ainda está manuscrita, exceto uma pequena parte, publicada no anuário *Matsuda* (Londres, 1943). Recentemente, foi traduzida em Israel uma coletânea de textos, com o título de *Michnat ha Zohar* (em três volumes); a tradução foi feita do aramaico para o hebraico por Iechaia Tishby.

II — A Paternidade do “Zohar”

Agora que nos fixamos sobre a época e o local do aparecimento do *Zohar* — já que antes do século XII, nenhum pensador ou escritor místico o menciona — somos tentados a nos perguntar quem é seu autor. Segundo Abraão Zacuto (século XV), foi Rabino Isaac d'Aco quem acabou por descobrir que o *Zohar* é obra de Moisés de Leão. No século passado, Graeta não hesitava em atribuir-lhe uma paternidade, embora o chamasse de falsário. Bacher e Isidoro Loeb, para citarmos apenas dois sábios, eram da mesma opinião mas admitiam que esta vasta compilação decorria, além das idéias do redator ou redatores, a outras obras mais ou menos antigas. Scholem é mais categórico. Embora seja manifesta a existência de uma grande quantidade de escritos, obras de escritores diferentes, reunidos sem ligação sob o título de *Zohar*, Scholem atribuí a um único autor os oito tratados que formam o primeiro grupo do *Zohar*: e esse autor é Moisés Shem Tob, de Leão. Baseia-se na uniformidade do estilo literário e da língua do livro, “aramaico artificial”, saído do Talmude babilônico e do *Targum* de Onkelos. A seu ver, Moisés de Leão, “sob o impulso do momento e incidentemente impelido pela inspiração”, escreveu longas e notáveis passagens. Era um “leitor devorador” e podia citar quase textualmente de memória as obras que estudara. Suas fontes deviam ser o Talmude babilônico, o *Midrash Raba* em suas diversas partes, o *Midrash* dos Salmos, os *Pesicot* e os *Perquê* do Rabino Eliezer, os *Targumim*, os comentários de Raschi sobre a Bíblia e o Talmude, os comentários escriturários da Idade Média, os principais trabalhos de Judas Halevi e de Maimôni-des, os escritos de Ezra ben Salomão, de Azriel, de Nachmanide e, tardiamente, o *Ginat Egoz* (*Jardim de Noz*) de José Gikatila, redigido em 1274. Além do mais, Scholem não hesita em afirmar que o *Zohar* está “cheio de citações fictícias e referências fantasmas a escritos imaginários que chegaram a levar conscienciosos sábios a postular a existência de fontes perdidas para as partes místicas do *Zohar*”. Essas “citações do Livro de Rab Hamuna Sabá” formam um todo com o contexto, pela terminologia e pelo estilo. Se agora “nos impressiona a presença simultânea de modos de pensamento e de sentimentos muito primitivos, de idéias cuja profundidade mística e contemplativa é transparente”, Scholem responde que em Moisés de Leão “coexistem modos de pensamento, profundos e ingênuos”. Moisés de Leão parece ter pertencido a um grupo de escritores de Castela, que, segundo Scholem, podiam ser considerados como representantes da reação gnóstica na história da Cabala espanhola. Pois a Cabala do século XIII foi “o fruto da união entre uma antiga tradição essencialmente gnóstica, representada pelo livro de *Bahir*, e elementos comparativamente modernos do neoplatonismo judeu”. Suas idéias sobre a medicina, suas visadas sobre a feitiçaria, a magia e a demonologia, de origem popular ou medieval, que desempenham um papel importante em sua doutrina, sobretudo em sua concepção da magia, provêm, segundo Scholem, do poder do mal, tendo esse problema exercido um verdadeiro fascínio sobre seu espírito. Se se perguntar qual a

⁸ Ver nossa obra *La Kabbale*, p. 305, n. 1.

particularidade do *Zohar* do ponto de vista teórico, Scholem responde que “a existência de uma nota pessoal é mais aparente no estilo do autor do que na substância de seu pensamento”. Suas principais doutrinas são o resultado do desenvolvimento do pensamento cabalístico durante os três primeiros quartos do século XIII. Essa Cabala espanhola tendia a exprimir idéias sobre a Divindade, o destino do homem, a significação da Torá, que foram “o produto dos cem anos de intenso desenvolvimento de pensamento que separam o *Zohar* do livro *Bahir*”. O autor do *Zohar* inclina-se para o panteísmo. Difere do esboço posterior da Cabala no *Raia Nemna* (Pastor fiel) que tende para o teísmo.

Após haver admitido que o conjunto do *Zohar* é obra de um só autor, Scholem crê poder marcar as etapas da composição dessa obra considerável. Opõe-se à afirmação de certos sábios, segundo os quais, os dois *Idrot* (assembléias) constituíram o início e foram seguidos das partes midráquicas às quais vieram juntar-se o *Midrash ha Neelan* (*Midrash* místico sobre a Torá) pertencente talvez a um outro autor. Scholem foi levado a comprovar, após uma análise mais aprofundada do *Zohar*, que o *Midrash ha Neelan* sobre as primeiras seções da Torá (*Sidrot*) e o *Midrash ha Neelan* sobre o livro de Ruth são os dois elementos constitutivos mais antigos de toda a obra.

Moisés de Leão publicou em seu nome “uma quantidade de escritos hebreus, dos quais a maioria foi conservada, mas só dois foram publicados”. Tinha relações com a família de Tadros Abulafia, membro da Escola gnóstica da Cabala, que ocupou alta posição na comunidade judaica de Castela entre 1270 e 1280. Em seus primeiros escritos — *Suchan Edut* (*A rosa do testemunho*), *Sêfer ha Rimou* (*O Livro da Romã*) — Moisés de Leão faz alusão às fontes místicas e não menciona diretamente o *Zohar*, embora utilize partes dele desde o *Midrash ha Neelan* até os comentários da parte principal sobre o Levítico e os Números. Entretanto, sem que se saiba se Moisés cita o *Zohar*, ou mais exatamente o *Midrash ha Neelan*, encontra-se no fim do *Mascai ha Cadmoni* de Isaac ibn Abu Sahula a mais antiga citação tirada do *Zohar* em 1281, o que prova, segundo Scholem, que descobriu a passagem num manuscrito do *Zohar* de Cambridge, que certas partes da obra começavam então a circular.

O *Midrash ha Neelan*, precursor do verdadeiro *Zohar*, segundo Scholem, foi escrito entre 1275 e 1280. O total da obra foi concluído entre 1280 e 1286. Depois dessa data, Moisés de Leão insere em seus escritos citações do *Zohar*, dos *Midraquim* e dos comentários. O crítico acrescenta que “ao lado desse trabalho, certamente após 1290”, Moisés de Leão começou provavelmente a fazer circular, entre outros cabalistas, cópias das partes principais do *Zohar*. Bahia ben Adcher, de Saragoça, que empreendeu seu grande comentário em 1291, parece ter lido certos capítulos dessas cópias do novo *Midrash* cabalístico que circulou inicialmente com o título de *Zohar*, mas também como sendo o “*Midrash* de Rabino Simeão ben Iohai”. Scholem supõe, “baseando-se nesses textos, que um outro cabalista, quer nos anos 90 do século XIII, quer no início do século XIV, escreveu o *Raia Memna* e os *Tikkunim*”. Parece que não faltaram imitações, já que David ben Iehuda, neto de Nahmanide, no *Marot ha Tsoveo* (início do século XIV), cita, além de diversas passagens autênticas do *Zohar*, longos trechos à maneira do *Midrash ha Neelan* e do *Zohar*, que seus conteúdos denunciavam como uma imitação desses dois livros. Mas a partir de 1340, José ibn Wakar de Toledo, um dos raros cabalistas, diz Scholem, que ao que se saiba, escreveu em árabe, adverte seus leitores do perigo de se servirem do *Zohar* sem circunspeção, pois ele contém um grande número de erros.

Resumimos a substância da argumentação de Scholem a respeito da paternidade de Moisés de Leão, que lhe parece evidente. Em nossa obra *La Kabbale*, examinamos os prós e os contras da antiguidade do *Zohar*, e terminamos fazendo certas reservas aos argumentos desenvolvidos por diversos sábios cujas opiniões registramos.

Infelizmente, Scholen é às vezes muito categórico em suas afirmações a respeito da paternidade do *Zohar* já largamente discutida por eminentes sábios do século passado; de sorte que a atribuição do *Zohar* a Moisés de Leão não apresentava, para alguns dentre eles, a menor dúvida.

Sorrimos quando Scholem afirma que não são necessários longos anos para produzir esta vasta

“literatura” do *Zohar*; para ele seis anos teriam sido suficientes, como se houvesse assistido à redação e ao pensamento da inspiração. Pois então, Jacob Boehme não produziu em seis anos (1618-1624) uma literatura teosófica tão vasta quanto o *Zohar*? Não. Embora o *Zohar* encerre um núcleo de idéias pueris, esse núcleo coexiste com uma especulação de filosofia mística muito penetrante que exige um grande esforço. Espinosa levou a vida toda para escrever sua *Ética*; Kant, quase quarenta anos para escrever a *Crítica da Razão Pura*. É preciso não confundir literatura com filosofia. Outro exemplo que nos parece infantil é quando Scholem cita a opinião de Zeller, segundo a qual um autor que escreve com pseudônimo “deseja produzir um impacto em seu próprio tempo”. Tudo isso para mostrar que foi Moisés de Leão quem escreveu o *Zohar*. Admitimos que se encontram em Scholem marcas de erudição, sobretudo quando diz que Moisés de Leão, discípulo dos primeiros tempos de Maimônides, amava a filosofia e criticou posteriormente o racionalismo para elevar o valor do misticismo. De acordo. De acordo também quando diz: “Afinal de contas é possível que Moisés de Leão se tenha servido de escritos que possuía mas que não eram de sua autoria.” E sobretudo ante a honestidade que revela quando escreve: “O que disse não significa que a personalidade de Moisés de Leão e a autoria do *Zohar* não levantem nenhum problema; afirmar isso seria esquecer que possuímos pouquíssimos documentos que ultrapassem a simples repetição das doutrinas teosóficas desse autor. Mesmo que a prova da paternidade de Moisés de Leão seja conclusiva, a aceitação dessa teoria deixa ainda sem resposta um número considerável de questões”. Scholem acrescenta: “Durante muito tempo, procurei argumentos que rejeitassem positivamente a possibilidade dessa paternidade.” Isso confirma o que o saudoso Klausner nos disse numa longa conversa que tivemos sobre a paternidade do *Zohar*, isto é, que Scholem varia um pouco: ora hesita em atribuir o *Zohar* a Moisés de Leão, ora aceita essa atribuição.

De qualquer forma, se nos reportarmos a escritos recentes, veremos que vários sábios não acreditam que a obra toda emane de Moisés de Leão. É possível que ele se tenha inspirado em certos *Midraquim* desconhecidos em sua época. O próprio Maimônides afirma no *Guia dos Perplexos* que “as numerosas ciências que nossa nação possuía para aprofundar esses assuntos [metafísicos] se perderam com o passar do tempo, com o domínio dos bárbaros, e também porque esses assuntos... não eram abertos a qualquer um”. E se, como dissemos alhures, Moisés de Leão é o verdadeiro autor deste magistral monumento que é o *Zohar*, devemos considerá-lo como um verdadeiro gênio.

III — A Doutrina do Zohar

Estendemo-nos um pouco sobre o problema da autoria do *Zohar* porque julgamos tratar-se de uma questão importante. Ao que parece, foi ele redigido na Espanha do século XVIII, mas — que nos desculpem certos críticos superficiais — alguns pontos de interrogação permanecem de pé no que concerne à sua composição total e definitiva. Se nos limitarmos a explorar a doutrina, colheremos uma quantidade de idéias profundas sobre a estrutura mística e filosófica do universo.

A doutrina do *Zohar* não se apresenta, em bloco, como um sistema de contornos harmoniosos. Nele se encontra às vezes um emaranhado de pensamentos representados por uma multiplicidade de símbolos difíceis de apreender. De qualquer forma, essa doutrina apresenta um interesse particular para o conhecimento de Deus oculto, *En-Sof* (O Infinito), nas suas relações com o universo e o homem por intermédio das *Sefirot*. Do ponto de vista metafísico, a doutrina abraça a totalidade.

Para a escola de Isaac, o Cego, o *En-Sof*, princípio do Ser, no que concerne às *Sefirot*, não implica em atributos propriamente ditos. É um Ser misterioso, oculto, mas ativo no domínio do universo. Essa atividade não pode dispensar, do ponto de vista simbólico, certas formas de atributos, elas próprias suscetíveis de representar esses aspectos. Daí, expressões antropomórficas como “o braço de Deus”, “a mão de Deus” etc, que são apenas metáforas para os filósofos judeus da Idade Média, mas que revestem aos olhos de místicos, como Ibn Latif, de que falamos, um sentido mais real relativamente à representação divina. Existe aí uma intimidade pessoal tão estreita no sentido místico do contato ou mesmo da união com Deus, que aqueles que aderiam, como Judas Halevi, a esse antropomorfismo, sabiam que no fundo não se tratava apenas de metáforas. Aí está, aos olhos

desses místicos, o ponto real, a chave da compreensão da Torá.

Para o *Zohar* existem dois mundos que se ligam a Deus. O primeiro, que se relaciona com o *En-Sof*, está profundamente escondido, e é inacessível à inteligência humana. O segundo, pelo contrário, sob o aspecto dos atributos, coloca-se abaixo do primeiro e permite conhecer a Deus. Na verdade, porém, os dois mundos, como vimos na doutrina do *Sêfer Ietsirá*, formam um só: o carvão e a chama são um, se se considera sua atividade atuante produzida. Em todo caso, o limiar do *En-Sof* permanece intransponível, se bem que assistamos à sua atividade.

a) *As Sefirot* — Para os cabalistas a atividade do *En-Sof* se manifesta nos dez atributos fundamentais de Deus, ou as dez *Sefirot*, que, em seu vaivém, transmitem a vida divina. Elas não se situam entre o Um Absoluto e o mundo dos sentidos; segundo a doutrina do neoplatonismo sobre a emanção, elas são “exteriores” ao Um.

As *Sefirot* tomam lugar em Deus e permitem ao homem percebê-lo. Sua potência divina, considerada como um organismo místico, permite aos cabalistas servirem-se da forma antropomórfica para esclarecerem os símbolos da Torá, onde a atividade divina está velada. No *Zohar* seus nomes variam, segundo o aspecto pelo qual os consideramos. As duas imagens que os designam são o homem e a árvore.

Segundo a Bíblia, o homem criado à imagem de Deus significa que a divindade aparece nele, e ao mesmo tempo, que a criação divina do mundo se torna mais sensível sob seu aspecto. O homem cósmico ou terrestre tem sua morada ao lado de outros seres celestes. O futuro homem aperfeiçoado — o Messias — corresponde ao Adam Kadmon. Tudo nele reflete a expressão direta do espírito, a tal ponto que o *Zohar* considera seu corpo como a marca da alma, suscetível de se prestar às observações fisiognomônicas. O homem, enquanto microcosmo, é a cópia do Cosmo ou do macroantropos. Seus membros representam as imagens do mundo existencial. Deus não pode ser representado de nenhuma forma. É Adam Kadmon⁹ que o simboliza sob o aspecto variado das *Sefirot*.

Já o *Sêfer ha Bahir* faz alusão ao símbolo sefirótico da árvore. Essa árvore mística da potência divina, que representa todas as *Sefirot* (como no Adam Kadmon, que simboliza igualmente a origem espiritual do organismo deste último), tira sua seiva da raiz que é de certa forma o *En-Sof* desconhecido, oculto¹⁰. O conjunto de ramificações dessa árvore divina abraça o universo inteiro. Nesse sentido, as coisas criadas só existem em função das *Sefirot*, representadas pelos galhos dessa árvore simbólica.

A relação do *En-Sof* com as *Sefirot* apresenta alguma semelhança com a da alma que se liga ao corpo; mas no homem a alma é de ordem espiritual e o corpo de ordem material. Essa diferença não existe em tudo que emana de Deus. A identidade aparece nas diferentes esferas provenientes da organização divina. Idéia que surge como ponto essencial na filosofia de Schelling.

Na concepção das *Sefirot* como partes ou membros do homem, a ficção extravagante levou muito longe os símbolos filosóficos. No *Idra Raba*, por exemplo, a barba do “Ancião” se apresenta sob diversas formas para simbolizar as “diversas sombras” da compaixão divina. A extensão espiritual do homem permite apreender o símbolo dos *Idrot* e está muito próxima da de *Chiur Coma*, onde a Divindade é descrita sob forma humana. As dos *Sefirot* consideradas como esferas que estão em relação com o *En-Sof* (segundo a escola de Isaac, o Cego) diferem das do *Sêfer Ietsirá*, que são números. Essas *Sefirot*, incorporadas sob vários nomes ao *Zohar*, estão dispostas em três grupos de três, que foram mais tarde conhecidos pelos seguintes nomes: primeiro grupo de três, *olam ha muscal* (mundo da inteligência); segundo grupo de três, *olam ha murgash* (mundo do sentimento);

⁹ O termo Adam Kadmon é empregado nos *Ticunim*, mas não nas principais partes do *Zohar*. O *Zohar* fala por alto de Adão, mas em *Idra Raba* (Z., III, 193 6) encontra-se a palavra aramaica *Adam Kadmaa*.

¹⁰ Em relação à árvore, ver nossa obra *La Kabbale*, p. 92.

terceiro grupo de três, *olam ha mutba'a* (mundo da natureza), o que perfaz um total de nove *Sefirot*. A décima *Sefira*, *Malkhut* (reino), encerra o conteúdo das qualidades de todas as *Sefirot* ou dos seres superiores para transmiti-las ao homem.

As *Sefirot* da primeira tríade são: *Keter* (Coroa), *Chokmah* (Sabedoria) e *Binah* (Inteligência); as da segunda tríade são *Chesed* (Graça), *Din* (Justiça) e *Tiferet* (Beleza); as da terceira tríade: *Netzah* (Vitória), *Hod* (Majestade) e *Iesod* (Fundamento).

O *Zohar* classifica ainda as *Sefirot* segundo duas divisões: a vertical e a horizontal que compreendem três seções — a esquerda, a direita e o centro (*Amuda di iemina, di semola, di metsiuta*). O lado direito compreende Sabedoria, Graça e Vitória; o lado esquerdo, Inteligência, Justiça, Majestade; o centro, Coroa, Beleza, Fundamento, Reino.

Aplica-se também às *Sefirot* outras designações particulares. Segundo certos cabalistas, o *En-Sof* e a Coroa são às vezes idênticos, ou então o primeiro funde-se com o segundo, visando a dominar as outras *Sefirot*. Na *Chokmah* (Sabedoria) e em *Binah* (Inteligência), insere-se às vezes a *Da'at* (Conhecimento). A quarta *Sefira*, *Guedulah* (Grandeza), aparece como o símbolo do amor universal. A quinta *Sefira*, *Guevurah* (Força), indica a concentração em si mesmo com um comportamento do poder limitado. As duas *Sefirot* — *Hessed* (Graça) e *Din* (Justiça) — colocadas à direita e à esquerda, correspondem à misericórdia e ao rigor da Divindade. Cada duas *Sefirot* torna-se um conjunto. O do lado direito é chamado “Pilar de amor”, e o do lado esquerdo, “Pilar do julgamento” ou do “Rigor”. A sexta *Sefira*, *Tiferet* (Beleza), graças à sua posição central, é chamada o coração do céu. A nona *Sefira*, *Iesod* (Fundamento), por sua combinação das potências criadoras, macho e fêmea, é o fundo, a base da vida. É o lugar do *Tzadik* (Justo), isto é, do Messias. Eis porque é chamada *Tsedec* (justiça). A décima *Sefira*, trono divino, é chamada *Shekinah* (glória divina), mas tem outros nomes fundamentais como: Sabbath, Paz, Comunidade de Israel.

Todas essas designações, assim como outras que se encontram na Cabala, têm como finalidade pôr no mundo a espiritualidade das *Sefirot* que tudo englobam. Ultrapassam os atributos, concebidos pelos pensadores religiosos, e mesmo como já o dissemos, pela doutrina neoplatônica de um Plotino, que interpõe, na sua doutrina da emanção, hipóstases entre o UM, o Absoluto e o mundo do fenômeno. As *Sefirot* revelam na mística judaica uma concepção própria e original, se se considerarem as combinações dinâmicas, em que se iluminam mutuamente na subida e na descida. Além do mais, o lugar ideal de cada uma delas na hierarquia não é rigoroso. A que está colocada mais baixo pode ser considerada, num certo sentido, como a mais alta. As *Sefirot*, em suas flutuações, representam para os cabalistas o processo real da vida divina. Guardadas as devidas proporções, as *Sefirot* parecem ter uma certa semelhança com as “Potências” de Fílon, enquanto implicam uma espiritualidade divina no domínio da criação, ainda que difiram sensivelmente das de Fílon.

Para José ibn Gikatila, como para o *Zohar*, existem nomes de Deus que correspondem às dez *Sefirot*. Esses nomes, que apenas designam os diferentes aspectos da essência divina, permitem evitar o perigo de se fazer das *Sefirot* seres divinos independentes. Um exemplo: o nome de Iavé refere-se ao princípio de amor e o de Eloim ao princípio de rigor.

Um outro princípio, que parece transgredir a doutrina do monoteísmo no seio do judaísmo, é o das três Cabeças do Ancião Sagrado que o *Zohar* descreve (289 b-290 a, *Idra Zuta*). Essas três cabeças¹¹, que servem para uma explicação metafísica sob o aspecto de “formas”, acrescenta o *Zohar*, na realidade são apenas uma. O *Zohar* (III, 65 a) especifica: “Da mesma forma nas palavras: Iavé, nosso Deus, Iavé é um”.

¹¹ Julgaram alguns aí encontrar a doutrina da Trindade Cristã, quando na verdade ela não se presta a isso. — A noção de Trindade remonta a uma época longínqua. Encontramo-la entre os egípcios: Osíris, Ísis, Hórus (o Pai, a Mãe, o Filho); entre os babilônios: Anu, Bel, Ea (deuses do céu, da Terra e do mundo subterrâneo); e sobretudo as três hipóstases.

Pode-se ainda notar que as *Sefirot* usam a oposição em símbolos de caráter individual. Assim é que *Chokmah* e *Binah* simbolizam por oposição o “Pai” e a “Mãe”, *Keter* e *Tiferet* representam o Longo Rosto (*Aric Ampin*), “macho” e o Rosto Curto (*Zeir Ampin*), “fêmea”. O *Zohar* distingue também por símbolos o “Filho” e a “Filha”. A “Mãe inferior”, que ele chama de *Matronita*, aparece na décima *Sefira*, onde é chamada de *Shekinah*.

As quatro etapas do desenvolvimento do mundo, a saber, o mundo da Emissão (*Olam ha Atsilut*), o mundo da Criação (*Olam ha Beria*), o mundo da Formação (*Olam ha Ietsirá*) e o mundo da Ação (*Olam ha Asiiá*) estão incorporados, como a doutrina das *Sefirot*, no *Zohar*. Esses quatro mundos provêm de um versículo de Isaías (XXXIII, 7). São postos em foco na *Massequet Atsilut* (*Tratado de Emissão*).

b) *A origem do mundo* — A origem do mundo aparece, na Cabala, como uma verdadeira cosmologia. O *Zohar* nos ensina que Deus produziu o espaço, que se manifesta como um primeiro invólucro por meio de uma faísca primordial com aspecto de um ponto. Essa, a origem da luz como se encontra na gnose, que considera a substância do mundo sob forma de uma luz primitiva (*or cadima*).

Por outro lado, o papel central da criação envolve a “Palavra”. Sua relação com a luz se apresenta, segundo o *Zohar* (II, 136 b), da mesma forma que a união do conhecimento com a obscuridade. Sabe-se, segundo o Gênesis, que a Palavra se manifestou com a aparição da luz. Nesse ato da criação, a natureza do Ser supremo escapa de nosso alcance. Ficamos limitados a chamá-lo simplesmente de *Mi* (quem?). O *Zohar* estende-se sobre o termo *Mi* e *Eleque* (isto), combinando as letras para mostrar a criação divina do universo. Entretanto considera que o Criador imediato do mundo não é o Ser primeiro divino. Um segundo princípio, da criação (que num certo sentido lembra o *logos* de Fílon) identifica-se ao Metatron ou ao Messias. “Deus fez a Terra pela força” (Jeremias, X, 12), o que quer dizer, segundo *Zohar* (I, 23 b), pelo Tzadik que designa o Messias.

O mundo que existe não foi o primeiro. Segundo o Gênesis (XXXV), outros mundos o precederam, governados por reis de Edom que desapareceram. Nesse sentido a criação do mundo surge como um processo de purificação e separação do *tohu va bohu*, feito dos “restos deixados” por mundos anteriores.

Para o *Sêfer Ietsirá*, o primeiro mundo foi formado de sons e letras de origem divina. O *Zohar* (I, 90 b) retoma essa consideração, desenvolvendo-a. Num estado original, explica ele, a Terra era vazia e sem forma; não havia nenhuma substância antes que o mundo fosse formado pelas 42 letras que ornavam seu santo nome. “Quando unidas, essas letras sobem e descem e se agrupam em coroas nos quatro cantos do mundo, de forma que o mundo é estabelecido por elas e elas por ele. Um mundo foi formado por elas como o sinete de um anel; quando as letras começaram a aparecer, o mundo foi criado e quando elas se reuniram no interior do mundo, o mundo foi estabelecido.” Esse aspecto do mundo está estreitamente ligado à existência do homem. O *Zohar*, assim como o *Sêfer Ietsirá*, representa-o sob a forma de uma balança, isto é, como o equilíbrio. Lê-se no início do *Sifra di Tseniuta* (Z. II, 176 b) que antes que “existisse esse equilíbrio, um rosto não podia olhar o outro rosto”.

A criação do mundo fora do nada aparece, em suma, como o aspecto exterior de um todo que se situa no próprio Deus. Nesse sentido, o movimento do *En-Sof* oculto passa do repouso à criação ou à auto-revelação, se assim podemos dizer. Eis um ponto capital da especulação teológica, que trata da manifestação da Vontade primeira, da exteriorização da luz visível que brilha interiormente. Uma tal perspectiva transgride o *En-Sof* em toda a sua plenitude inefável, segundo a metáfora dos cabalistas, em nada. Esse nada de ordem mística que emana de Deus nas *Sefirot*, quando se manifesta, é chamado pelos cabalistas de a mais alta *Sefira*, a Coroa suprema da Divindade. Em outras palavras, é o abismo que se torna visível “nas brechas da existência”. Vários cabalistas

desenvolveram essa parte, em especial Rabino José ben Chalon de Barcelona (1300) (citado por Scholem), que sustenta que em cada transformação da realidade, em cada mudança de forma, ou cada vez que o estado de uma coisa é alterado, o abismo do nada é atravessado e torna-se visível durante um instante místico passageiro. Notemos que a palavra hebraica *ain* (אין nada) tem as mesmas letras que a palavra *ani* (אני eu).

c) *O homem e sua alma* — Para o *Zohar* o homem representa papel de extrema importância. Está colocado no centro do universo. O poder do mundo está subordinado à sua criação. Segundo o primeiro capítulo do Gênesis, as outras criaturas só se tornaram visíveis pela aparição do homem. E o *Zohar* (I, 97 b) acrescenta que o nome de Deus só foi concluído com o nome humano no nome de Abraão. Pela combinação das letras, Eloim corresponde a Abraão (Eloim: Elo + mi e Abraão: Eber + ma, em hebraico: אבר + מה = אלו + מי).

Antes de seu pecado, o homem, isto é, o corpo, a “vestimenta”, pertencia à natureza da luz, e a imagem de Deus não o deixava. A natureza inteira venerava sua sabedoria e sua origem celeste. Mas após o pecado, a imagem divina o abandonou, seu corpo escureceu e ele teve medo dos animais.

A essência do homem reside na alma. Esta, no *Zohar*, aparece como tríplice: *Nefesh*, *Ruáh*, *Nechama* que correspondem aos três graus da alma em “sua relação com os mundos inferior e superior”.

Nefesh, no comportamento exterior do homem, dá-lhe a vitalidade e o sentimento. Não difere da alma dos animais. É por isso que a Bíblia proíbe que se alimente de sangue, já que o sangue, força vital, é a alma. *Ruáh* (ar) é o órgão da vida interior da alma, que é de certa forma um fragmento da vida universal. *Nechama* — sopro — que se encontra no ápice da hierarquia progressiva, é encarada como a mais alta espiritualidade, suscetível de unir o homem ao mundo celeste. A união da *Nefesh* com a *Nechama* faz-se por intermédio de *Ruáh*.

Essas três almas são três partes da alma humana que é essencialmente una. Com efeito, o *Zohar* diz: o ser humano “reproduz assim seu protótipo divino no qual as três faculdades formam uma só essência”.

A parte mais alta, mais espiritual da alma, também enunciada por Ibn Gabirol, é a parte “que fala”, isto é, a alma, que tem o poder de se concretizar pelos sons das palavras; ela reflete, pois, com profundidade a natureza divina.

O pensamento, que se assemelha à alma, tem 3 graus: o sopro, a voz, e a própria palavra. No plano material, ele é formado igualmente de três elementos: fogo, ar e água, o que dá a raiz AMR. אמר (falar): de *Aque*, אש (fogo), *Main*, מים (água) e *Ruáh*, רוח (ar). O *logos* de Fílon no discurso humano exprime as ligações íntimas do homem com sua origem divina.

Às vezes o *Zohar* identifica, de maneira simbólica, o Templo de Deus com o “órgão humano do discurso”.

O *Zohar* interessa-se muito pelo homem e nada deixa escapar ao seu destino, que considera como um perpétuo prodígio, desde a chegada da alma ao corpo por ocasião do nascimento. O *Zohar* vê o nascimento como uma descida da alma do Jardim “superior” ao Jardim “inferior”, do Éden, e daí à Terra. Lê-se no *Zohar* (I, 233 b) que, no momento da concepção, “a criança sob uma forma etérea plaina acima dos corpos dos pais”. Acrescenta (I, 87 b) que antes do nascimento “o homem se encontra com o Adam Kadmon divino no limiar dos dois mundos”. O homem, sujeito ao bem e ao mal, não pode ultrapassar a duração da vida que lhe foi concedida.

O símbolo da sexualidade tem no *Zohar* um caráter particular e sua origem está, ao que parece, no

Cântico dos Cânticos ou na gnose paga relativa aos êons masculino e feminino, potências divinas que “constituem o mundo do *pleroma*”, isto é, a plenitude de Deus. A união de Deus com a *Shekinah* (símbolo feminino) surge aos olhos dos cabalistas como a unidade verdadeira, perfeita, de Deus, o *Iúd*. Segundo o *Zohar*, a separação do “Rei” (*Tiferet*) e da “Rainha” (*Shekinah*) é suscetível de provocar o sofrimento e a discórdia, ao passo que sua união exprime a harmonia no mundo. Observemos que a mística não judaica, que glorificou o ascetismo, não hesitou às vezes em introduzir o erotismo nas relações do homem com a Divindade¹². Os cabalistas, que estenderam o símbolo sexual além de tudo que se possa imaginar, consideram-no como um mistério, ou melhor, como um objeto sagrado do qual decorre, já o dissemos em outra parte, a obra inteira do universo. Pregaram amiúde a castidade nas relações físicas, fazendo alusão a José. Aos seus olhos, o casamento não é uma concessão à “fragilidade da carne” mas ao sagrado mistério da harmonia.

O *Zohar* admite que o homem depende das influências cósmicas — idéia que encontramos em Aristóteles. Atribui aos planetas uma relação misteriosa com os órgãos do corpo humano: Saturno com o baço, Júpiter com o fígado, Marte com a bÍlis. O excesso dessas influências gera três pecados (o adultério, a idolatria e o assassinio) e tem, segundo o Talmude, uma importância funesta.

O *Zohar* fala (III, 215 £-215 a) do *gigul*, isto é, da transmigração das almas (que se encontram também na doutrina dos pitagóricos, na dos antigos hindus e mesmo entre os ocultistas modernos). Scholen acredita que os cabalistas de Provença, que escreveram o *Sêfer ha Bafir*, sofreram influência dos cátaros, no que concerne à transmigração. Para os cabalistas, de antes do *Zohar*, a metempsicose “não era o destino geral da alma”. Para o *Zohar* ela era uma “exceção provocada contra a procriação”. Por outro lado, a união de um casal pelo matrimônio significa para o *Zohar* (I, 49 b-50 a) “a descoberta de duas almas que foram unidas antes do nascimento”.

d) *Pietismo e ética* — Em comparação com a importância atribuída a essas considerações ocultas, freqüentes na mentalidade primitiva e mítica, o *Zohar* se preocupa pouco com preceitos morais, mas insiste na conexão do homem com o mundo “superior” e “inferior”. Através de suas ações, pode atrair sobre si “um emissário do outro mundo”, bom ou mau. Sua felicidade, conseguida pelo “cumprimento do preceito divino”, implica no contato com os mundos superiores que lhe concedem a beneficência.

Para que o homem obtenha o que deseja, é necessário que se apegue à Divindade, que apresse sua volta (*techuba*) pela penitência, se se desligou de Deus. O *Zohar* nos ensina que após a morte o penitente pode atingir etapas de existência mais altas que o *Tzadik*.

As *Sefirot*, que se prendem à vida, como na antiga doutrina egípcia, ligam o alto ao baixo, donde resulta que nosso mundo, isto é, o mundo inferior, é só o reflexo do mundo superior. Existe assim um contato direto entre eles. Essa relação de reciprocidade torna-se, na religião judaica, um fato importante na concepção da prece. Aqui na Terra o homem pode ter uma influência decisiva sobre as esferas mais altas. O contato da bênção de cima, para ser eficaz, “deve ser iniciado de baixo”.

A prece do pobre insiste o *Zohar*, é mais pura “em seu impulso espontâneo que a do justo”, mais elevada.

Essa atenção para com o pobre lembra, sob outro aspecto, a atitude dos franciscanos.

O sofrimento infligido ao justo (*Tzadik*) é o testemunho de um amor profundo. Segundo o *Zohar* (I, 186 b), o mundo governado pela misericórdia é suscetível de sofrimento. Quando Deus oprime o corpo de um justo é porque lhe quer dar mais poder à alma e aproximá-lo mais de seu amor. É preciso que o “corpo seja fraco” e “a alma seja forte” para que se ame a Deus, porque Deus não ama a alma fraca.

¹² Ver nossa obra *Le mysticisme*, p. 35 e ss., relativa ao amor místico (P. U. F.).

A angeliologia do *Zohar* deriva da mais antiga mística, a da *Merkabah*, de que falamos precedentemente. Também os demônios aparecem no *Zohar*, mas sua presença se aplica de maneira geral à moral.

Israel torna-se, no *Zohar*, um símbolo particular, quase sagrado. Sua luta constante no domínio da espiritualidade, progresso ou queda de ordem moral, seus desesperos e suas esperanças, aproximam-no de Deus. Ele é o símbolo da humanidade. A aliança feita diretamente com Israel é igualmente concluída, de maneira indireta e por seu intermédio, com a humanidade inteira.

O povo e a terra de Israel prestam-se também a uma interpretação simbólica. O nome de Sião, como o da Comunidade de Israel, é aplicado à décima *Sefira*, Reino, isto é, o amor do rei e da rainha, como no *Cântico dos Cânticos*. O hebraico, língua de Israel, é honrado no *Zohar* como em Judas Halevi. É a única língua “compreendida pelos anjos”.

O *Zohar* dá uma significação profunda ao sacrifício, que não é uma simples cerimônia exterior, mas o portador da atenção daquele que adora Deus e une o homem ao divino. O sacrifício que visa pôr o homem em contato com Deus é interpretado etimologicamente em dois sentidos: *Olá*, holocausto (que sobe) e *Corba*, oferenda (trazida para). É, pois, um elo real com os mundos superiores. Segundo o *Zohar* (III, 23 a), a aceitação do sacrifício é revelada “na poderosa visão de Ariel, que se materializa sob forma de um leão deitado sobre uma presa”. O sacrifício da festa do *Quipur* (da expiação), representado por dois bodes conduzidos perante Azazel (o anjo do mal), é suscetível de apaziguar o “Acusador” e transformar o mal em bem. Do ponto de vista místico, esse sacrifício tinha uma grande importância na época do Templo.

As festas que se pretende ligar às *Sefirot*, isto é, à Graça e ao Julgamento, ou às posições do Sol e da Lua, prestam-se a uma interpretação mística.

É sobretudo no dia de Sabbath que o homem é elevado acima da natureza e Israel acima dos povos. Nesse último dia da criação, marcado pelo selo do amor, o rigor da justiça e do mal são afastados. Nesse dia, como nos dias de festa, o homem é acompanhado por uma sociedade celeste. As três refeições do Sabbath, que terão mais tarde um caráter místico muito significativo na Cabala de Lúria e na doutrina do hassidismo, eram as “etapas da alegria” realizadas aqui na Terra. O Sabbath e a *Shekinah*, tão intimamente ligados à décima *Sefira* (Reino), simbolizam o *Cântico dos Cânticos* que significa o amor de Deus por Israel. O Sabbath está ligado ao seu protótipo supraterrrestre, ao Sabbath do alto.

O Messias, símbolo do *Tzadik* vivo, é o fundador do mundo (*Iesod olam*); aparece na designação da nona *Sefira*, *Iesod*.

Os que consagram suas vidas a estudo da Torá são exaltados tanto no *Zohar* quanto no Talmude.

e) *Espiritualidade, panteísmo e teísmo* — Importa examinar, do ponto de vista filosófico, nesta obra fundamental que é a Cabala, sua maneira de conceber a matéria e uma tendência às vezes mitigada que tem para o panteísmo. No que concerne ao espírito e à matéria, a doutrina da emanção apresenta a oposição entre o bem e o mal colocados em contraste um com o outro. A forma extrema é feita de pura espiritualidade, da qual a outra forma, nos confins exteriores da existência, está desprovida. Resta-nos perguntar: há realmente uma nítida distinção entre espírito e a matéria? Como demonstramos em nossa grande obra *La Kabbale*, essa distinção é apenas aparente. Na série das emanções, cada um pode ser encarado como o “invólucro” ou a “morada” que está colocada antes dela. Essa relação assemelha-se às cascas da cebola ou à casca de uma noz. De tal modo que a periferia forma apenas cascas (*Kelipot*), resíduos de existência que, segundo o *Zohar*, fornecem moradia aos seres demoníacos daninhos em suas perambulações pelo mundo. Esse mal proveniente dos demônios ou da matéria (crosta) que é o limite do espírito, prende-se a causas que se situam nos primeiros tempos do Gênesis, e não à causa primeira. De fato, para o *Zohar* (I, 74 a), a matéria é “o

espírito tornado visível”, ou seja: é a marca do espírito. É muito importante esse monismo da Cabala no qual o dualismo platônico desaparece. Encontram-se ecos seus em Espinosa, quando este diz, em carta de 20 de novembro de 1665, “que há na natureza uma potência infinita de pensamento”. Aproxima-se, pois, bastante da Cabala; em Locke, quando diz que Deus pode comunicar pensamento à matéria, e é isso que leva Voltaire a escrever, em abril de 1734: “seria absurdo afirmar que a matéria pensa, mas seria igualmente absurdo afirmar que é impossível que ela pense.” Essa idéia está conforme com a doutrina cristã, segundo a qual a imortalidade se liga tanto à matéria quanto ao espírito; e com a teoria judaica da ressurreição do corpo (a visão de Ezequiel das ossadas retornando à vida). O importante tanto para a Cabala como para Espinosa, deixando de lado a doutrina de Locke por seu caráter mais restrito, é o aspecto que abraça o universo inteiro. Mas esse inteiro chega ao panteísmo?

Esse assunto é muito importante na especulação do misticismo judeu. Os cabalistas de tendências panteístas exprimiam-se em linguagem teísta. O próprio autor do *Zohar*, sensivelmente atraído pelo panteísmo¹³, fala como um teísta. Lê-se no *Zohar* (I, 249 b) que o desenvolvimento da criação se efetuou em dois planos: um inferior e um superior. É por isso que o Gênesis começa pela letra *Beth* que numericamente equivale a dois. Assim, o mais baixo acontecimento corresponde ao mais alto. Os dois mundos diferem: o alto representa a unidade da força divina, e o baixo implica na “diferenciação” e na “separação”. Mas essa separação é apenas aparente, o que nos situa inteiramente no panteísmo. O *Zohar* é claro nesta expressão (I, 241 a) que repete freqüentemente: “se contemplamos as coisas numa meditação mística, cada coisa se revela como una”. De fato, a criação é o processo exterior das forças de Deus. Cada coisa está ligada a uma outra, de tal sorte que a natureza real de Deus tanto está “em cima, quanto embaixo”. Em suma, aos olhos dos cabalistas, a essência de Deus está ligada a todos os mundos e tudo que existe provém de Deus. O místico acredita, entretanto, que a existência limitada das coisas separadas não pertence à criação divina. A queda levou a considerar a transcendência de Deus. Essa queda cósmica que rompeu a união primitiva das coisas, produziu o isolamento dessas mesmas coisas. Os cabalistas dessa tendência, preocupados com a intervenção do mal, só aspiravam a purificar a mácula através de práticas piedosas, a fim de que a coexistência original e a “correlação de todas as coisas” fossem restabelecidas. É o estado místico da redenção para toda a humanidade.

A despeito de todas essas manifestações, o misticismo judeu esforça-se para manter-se na estrita tradição do judaísmo, isto é, por salvaguardar a unidade de Deus e evitar o panteísmo ligado à pluralidade. Cordovero tentou estabelecer uma síntese, ligando a substância do *En-sof* ao “organismo”, isto é, aos símbolos dos vasos (*helim*). Assim, permitindo ao *En-sof* operar e agir, tendia a suprimir o conflito interior do teísmo e do panteísmo na Cabala.

Embora várias passagens do *Zohar* se acumulem no teísmo puro, seu caráter panteísta não deixa de aparecer em outros sítios dessa mesma obra. Como aplainar a dificuldade relativa à incompatibilidade do panteísmo com o espírito intrínseco do monoteísmo? É certo que aos olhos dos piedosos místicos judeus que acreditam com particular fervor no teísmo e na sua tradição milenar, o panteísmo parece não apenas sacrílego como também absurdo, pois, em certo sentido, implica na pluralidade. Alguns pretendem que o antigo panteísmo dos hebreus ou a gnose paga, ambos ricos em imaginação mítica, infiltraram-se de maneira inconsciente no judaísmo, sobretudo no judaísmo místico. Essa suposição não resolve a dificuldade, pois seria insensato considerar o panteísmo de Espinosa como o herdeiro tardio desse politeísmo e dessa gnose. Deve ter sido outra coisa que levou os místicos judeus e Espinosa a encararem o universo sob esse ângulo. Ainda que os cabalistas se tenham misturado com os gnósticos, ou que tenham sofrido influência do neoplatonismo, nunca pecaram por falta de originalidade, sobretudo na elaboração das *Sefirot* que eliminam a angilogia. Suas tendências místicas esforçando-se por perscrutar o universo em sua totalidade, deveriam mais cedo ou mais tarde fazê-los chegar ao panteísmo. Trata-se, pois, de uma questão puramente metafísica que sempre preocupou os espíritos inquietos — como o de um Pascal, por exemplo, mas Pascal simplesmente se refugiou na religião de seus pais, abandonando o Deus

¹³ Do ponto de vista do idealismo, o panteísmo implica numa metafísica mística.

dos filósofos — e, sobretudo os místicos judeus angustiados que querem rasgar o véu que cobre o mistério da estrutura do universo.

Se consultarmos um *hassid*, profundamente impregnado do espírito monoteísta, ele não compreenderá o que se lhe disser a respeito do panteísmo inerente à sua doutrina mística. Para ele, como para todos os cabalistas, existe simplesmente um reflexo divino em tudo, algo que passa de pai para filho.

Além do mais, não afirmou a Torá que o homem se assemelha a Deus? Mesmo os pensadores e os místicos cristãos que adotaram a Cabala judaica — um Boehme, um Leibnitz — jamais encararam a doutrina no plano panteísta. Boehme via em toda parte a presença divina. “Se vês uma estrela, uma planta, ou qualquer outra criatura, diz ele, não penses que o Criador dessas coisas habite longe”¹⁴.

De qualquer forma, o panteísmo que considera o conjunto das coisas como um aspecto da Divindade ou que esse conjunto deriva diretamente da criação divina, não pode admitir, do ponto de vista filosófico, o politeísmo, isto é, a multiplicidade dos deuses, tal como os gregos a concebiam ou como a encontramos, em nossos dias, entre as populações primitivas.

Quem admite vários deuses só pode ser objeto de repulsa aos olhos de um hebreu místico, educado desde a infância no amor do Deus Único.

CAPITULO V

AS ÚLTIMAS FASES DA CABALA

I — Aspecto Geral

As últimas tendências da Cabala são marcadas por um caráter novo no que concerne à Divindade, e particularmente ao papel ativo do homem no domínio espiritual. Essas tendências, sob o ponto de vista místico, foram suscitadas pela migração dos judeus espanhóis, o ramo nobre do judaísmo, para a Terra Santa, na região montanhosa de Safed. Expulsos da Península Ibérica em 1492, os judeus tinham chegado a um adiantado estágio de evolução, tanto em filosofia quanto em Cabala especulativa.

Do século XII ao início do século XV, essa Cabala ganhara em profundidade com descobertas intuitivas sobre a estrutura íntima do universo. No plano místico sua metafísica atingia um ápice, na medida em que o espírito humano é capaz de progredir no domínio da criação. Durante esse período frutuoso da meditação serena, a Cabala só era acessível a uma elite, à aristocracia do espírito. Mas essa iniciação ao esoterismo, reservada a um círculo restrito, não se impunha mais tão severamente aos emigrantes espanhóis na Terra Santa, após a catástrofe que tinham sofrido, seja pela morte, como marmaros, nas fogueiras da Inquisição, seja pela expulsão maciça, impiedosa que os bania do solo natal, obrigando-os a errar pelo mundo em busca de um abrigo hospitaleiro. Um tal sofrimento deveria fatalmente orientá-los mais para o recolhimento religioso, para a Providência divina, do que para a especulação transcendente. A partir de então a Cabala, baseada na piedade, no recolhimento do eu interior, revestirá um aspecto totalmente diferente: lançar-se-á na ação e na prática. Não será mais exclusiva dos espíritos superiores, será posta ao alcance do povo, e mais tarde, mesmo ao alcance da massa, no momento em que o hassidismo se expande na Europa Oriental. Excepcionalmente, será às vezes cultivada, aprofundada por algum eminente cabalista, como Cordovero, que permanece fiel à tradição especulativa espanhola. A alta especulação metafísica, que caracterizava essa tradição secular e se enquadrava com a pesquisa e a aspiração dos filósofos inquietos, será eclipsada por um grande visionário, Lúria, de tendência mística realizadora. Será desdenhada, negligenciada, abandonada e algumas vezes, transformada pela nova orientação que tomará a mística dessa época, orientação que lembra erudição dessecada de certos autores de nossos

¹⁴ Citado em nossa obra *La Kabbale*, p. 15. 88

tempos que só vêem a aparência e não a realidade. Pode-se perdoar um homem que sofre, desorientado, por ter o pensamento enfraquecido, sobretudo quando pensamos no período das perseguições aos judeus espanhóis ou aos pogrons na Rússia czarista.

A Cabala, enquanto disciplina ativa, consagra-se agora ao destino do povo infeliz que aspira à libertação total. Por qual feliz caminho encontrará ele sua salvação, a não ser por aquele que o Deus misericordioso lhe abriu rumo ao Céu? Essa Cabala se apresentará como uma teologia mística, ricamente forrada de uma mitologia sob certos aspectos próxima da gnose paga. Resumindo: é a Cabala de Lúria que vai triunfar e implantar-se nos espíritos. Os homens piedosos vão, então, entregar-se com fervor e emoção a práticas religiosas múltiplas, arrependimentos, confissões, ascetismo, jejum, prece extática, para apressarem a chegada do Redentor, do Messias que os libertará do exílio e do atroz sofrimento físico e moral, incessante ou periodicamente padecido no mundo inteiro. Essa angústia da alma que aparece como o inverso das tendências apocalípticas, dominantes na vida judaica anterior, tende, pois, espontaneamente para a *techuba*, para a volta a Deus.

Assim é que talmudistas e cabalistas se entregavam nessa época, em Safed, à prática religiosa, ao estudo da Torá com um arrebatamento espiritual muito intenso, a fim de apressarem a chegada do Messias, ao contrário da maioria dos cabalistas precedentes, os da Provença e da Espanha, que pouco se preocupavam com essa libertação. Sua curiosidade, análoga a dos pensadores angustiados deste mundo, parecia limitar-se a sondar, de preferência, o enigma da estrutura do universo e da criação, dos fins do homem em seu seio. A partir de então a preocupação com os fins do homem será idéia fixa para os místicos da Alta Galiléia. Sua nova orientação consistia em vencer o mal por meio da perfeição espiritual e de um esforço reparador (*tikkun*) equivalente ao esforço do Redentor.

Em outras palavras: pode-se observar, na última fase da Cabala, o mesmo sentimento de piedade que ensinava a primeira, mas com esta diferença: não há mais preocupação com as origens metafísicas, e sim com os fins cosmológicos.

Em suma, os infelizes exilados da Espanha não vêem outra saída feliz a não ser ativar a vinda da era messiânica. E é precisamente esse sentimento agudo da tendência messiânica que marca a nova Cabala.

II — As Doutrinas de Safed

Esse estado de alma desesperado deveria incitar os cabalistas criativos a fazerem novas pesquisas e meditações frutuosas visando à salvação. Seus escritos (a julgar pelos que nos foram transmitidos) foram numerosos e mesmo valiosos, como é o caso, lembramos, dos de Rabino Moisés ben Jacob Cordovero.

Safed contava, nessa época, com homens de alto valor no domínio do Talmude e sobretudo no da Cabala. José Caro, ilustre autor de *Chulhan Aruque* (*Código religioso*), talmudista da estirpe de Maimônides, dedicou-se, no fim de sua vida, à Cabala. É um místico e não um alucinado, como pretendem alguns, referindo-se ao *magid* com quem conversava no decorrer de suas visões. Na realidade esse *magid* não era nem anjo nem ser fictício, mas a *Mischna* que ele conhecia de cor e lhe revelava coisas secretas.

Teve discípulos eminentes como Cordovero, de que já falamos, Moisés Hair Alcheic, autor de um célebre comentário místico sobre a Bíblia, e outros mais. Citemos também cabalistas notórios como Chelomo di Vida, autor de *Rechit Hochmah* (*Começo da Sabedoria*) e Chelomo Al-cabetz, autor de *Lecha dodi* (o hino em honra da noiva do Sabbath, cantado ainda hoje na sexta-feira à noite em todas as sinagogas do mundo; ignora-se geralmente o nome de seu autor). Alcabetz era cunhado de Cordovero que foi quem o iniciou na Cabala. Ambos pertenciam a uma associação religiosa ascética de moral muito elevada. Seus membros deviam evitar a cólera que gera o pecado,

encontrar-se com os associados (*haberim*) todos os dias para falarem de assuntos espirituais, confessar os pecados antes das refeições e antes de se deitar.

Cordovero e Lúria foram os chefes da doutrina de Safed no que concerne à renovação da Cabala. Ambos morreram jovens: o primeiro com quarenta e oito anos (1570) e o segundo, vitimado pela peste em 1572, com apenas trinta e oito anos¹⁵. Falaremos rapidamente sobre Cordovero e sua contribuição. Mas nos estenderemos um pouco mais sobre a contribuição de Lúria, às vezes desprezada, embora tenha exercido decisiva influência sobre o povo. Confrontaremos nossas idéias com as de seu grande admirador e defensor, Scholem.

III — Cordovero

Esse célebre autor enciclopédico da Cabala antiga é um grande místico, e ao mesmo tempo um profundo espírito filosófico. Foi o único a interpretar de maneira sistemática as diversas etapas da emanção e da Divindade. Em sua principal obra, tornada clássica em matéria de esclarecimento sobre a Cabala, *Pardes Rimonim (Jardim de Romãs)*, traduzida em latim, Cordovero expõe com mestria a hermética doutrina do *Zohar*, principalmente os problemas relativos à criação e à natureza das *Sefirot* que considera como vasos (*quelim*). Deixou bem clara a relação de “substância entre o *En-Sof* e os vasos”, por meio dos quais o *En-Sof* age. Pôs bem em evidência o conflito entre teísmo e panteísmo. Antecipa Espinosa de um século quando afirma que “Deus é realidade, mas a realidade não é Deus”, o que nos faz pensar na reflexão de Schelling em relação ao panteísmo de Espinosa. Sua influência não foi menos considerável. Sua doutrina, tendente à especulação pura e à filosofia mística, difere sensivelmente da que professa seu discípulo Lúria.

IV — Lúria e sua Doutrina

Isaac Lúria, descendente de judeus alemães, nasceu em Jerusalém em 1534 e após a morte de seu pai foi criado no Cairo pelo tio, Mordecai Francês. Só conhecemos sua vida através de lendas. Ao que parece, por intermédio de um marrano conseguiu ele um exemplar do *Zohar*, cuja leitura o influenciou fortemente. Sua doutrina distingue-se por um caráter eminentemente visionário e tende para a aplicação prática. Em numerosos pontos, inspirou-se nas idéias de Cordovero. Não é, portanto, desprovida de interesse especulativo, mas visa, acima de tudo, à “prática” que se aparenta num certo sentido com a tradição mística judaica da Alemanha medieval. Lúria, entretanto, deixou-se impregnar pela atmosfera mística dos judeus de Safed, onde passou três anos, tendo adotado seus ritos de prece. Os discípulos, que propagaram eficazmente seus ensinamentos, são de origem *sefarad*, particularmente Haim Vital (1543-1620), a cavilha mestra, José ibn Tabul e Israel Saruc. Lúria não deixou nenhum escrito. Sua imaginação fortemente exaltada pelas visões que o assediavam, sua inclinação pela ação ininterrupta não lhe permitiam deitar num livro a essência de seu pensamento místico. “Não posso abrir a boca, dizia, segundo testemunho de um de seus discípulos, sem ter a impressão de que o mar arrebenta seus diques e transborda.” No entanto, alguns escritos lhe foram atribuídos: um comentário de *Sifra di Tseniuta (Livro dos mistérios)*, uma das partes mais difíceis do *Zohar*, sem que aí se encontre sua doutrina pessoal; outros comentários sobre certas passagens do *Zohar* e três hinos místicos em honra das três refeições sagradas do Sabbath (semelhantes à *Leca dodi*, a esposa divina) nas quais tomava parte.

Sua doutrina, sobre a qual nos estenderemos mais particularmente, foi-nos revelada pelos seus discípulos que transmitiram à posteridade várias compilações de suas idéias e sentenças. O mais notório destes últimos é Haim Vital de Calabrese, seu discípulo e amigo, que deu várias versões do sistema de Lúria, reunidas em cinco volumes *in-fólio* com o título de *Ets-Haim (Árvore da vida)*, e um subtítulo, *Chemonan Chêarim (Oito portas)*. Vital, igualmente visionário e fazedor de prodígios, levou vida errante (embora tenha sido Rabino em Jerusalém durante certo tempo) e consagrou-se a redigir os ensinamentos de Lúria. Guardou-os em segredo e só os deu ao público ao

¹⁵ Os túmulos de Caro, Alcabetz, Cordovero e Lúria estão situados no mesmo local. A lousa do sepulcro de Lúria, sobre a qual o povo acendia e ainda acende numerosas velas, está quase toda negra.

ver-se enfermo. Em seu leito de morte afirmou que sua obra era a única redação autêntica de seu mestre.

Lúria foi um verdadeiro visionário. Seu olhar podia apreender a vida psíquica a um tempo na vida orgânica e na ignorância. Via, pois, almas em toda parte e podia conversar com elas. Acrescenta nisso uma certa semelhança com as idéias neoplatônicas alemãs, influenciadas pela Cabala através de Paracelso e Jacob Boehme. Para estes a idade do ouro acha-se na pré-história, onde a inteligência, o “espírito” (de ordem intelectual) ainda não existia. Segundo eles, o homem da pré-história era exclusivamente contemplativo da natureza, só via “imagens”, seres vivos por toda parte: o animismo, se assim se pode dizer, semelhante em certos aspectos ao dos “primitivos” contemporâneos. Da mesma forma Lúria ouvia os murmúrios das almas no burbulhar das águas, nos movimentos das árvores e mesmo no vacilar das chamas. Essas visões que nos parecem fantásticas, Lúria as evocava em seus passeios, feitos antes do dia do Sabbath, em companhia de seus discípulos, nas visitas que fazia aos túmulos dos célebres doutores do Talmude nos arredores de Safed e Tiberíades, particularmente perto do túmulo de Simeão ben Iohai, suposto autor do *Zohar*, e em Meron, magnífico sítio da Galiléia. Esses grandes homens, descobertos em suas leituras do *Zohar*, podem parecer aos nossos olhos ficções, fantasmas. Lúria acreditava em todos os enunciados do *Zohar* relativos a esses personagens que faziam parte do círculo do *tana* Simeão ben Ioai, à semelhança de certos rabinos ortodoxos que rezam o dia todo perto de seu túmulo e do de seu filho Eleazar. Quando de minha visita, perguntei-lhes se esses túmulos de Simeão ben Ioai e de seu filho eram deveras autênticos. “Certamente autênticos”, responderam, “pois o *Zohar* fala deles.” No dia do Sabbath, Lúria vestia-se de branco e ficava em êxtase no decorrer dos três hinos dedicados ao Sabbath, a espora mística da Divindade. Essa atmosfera mística inspirou um grupo de poetas, entre os quais Israel de Nagara (1555-1628), cujos poemas religiosos refletem o caráter de Eros.

Não seria inútil chamar a atenção do leitor para os pontos cruciais da doutrina de Lúria, para sua interpretação pessoal do *Tsimtsum* (concentração, contração), *Chevirat ha Quelim* (quebra dos vasos), *Adam Kadmon* (O Homem primordial) e *Parsufim* (rostos), *Tikkun* (reparação), *Gilgul* (transmigração), *Kavanah*¹⁶ (intenção) e para suas idéias sobre o teísmo em suas relações com o panteísmo.

a) *Tsimtsum* — Vital adverte-nos inicialmente que Lúria criticou as obras cabalísticas surgidas entre a época de Nahmanide e a sua própria, por não terem sido inspiradas pela aparição do profeta Elias (hoje, em sentido leigo, diríamos pela intuição) mas simplesmente guiadas por sua própria inteligência (talvez sob a influência no plano intelectual, da filosofia de Maimônides). Mas aprova e recomenda a seus discípulos o *Zohar* e o comentário do pseudo-Abraão ben David sobre o *Sêfer Ietsirá*. Condena os livros *Berit Menua* e *Cana*, aparecidos nessa mesma época.

Antes de tratarmos a teoria do *Tsimtsum*, é importante notar que, em relação a essa teoria, os cabalistas antigos admitiam que o processo cosmológico é o começo do ato no qual “Deus projeta sua potência criadora fora de seu próprio Ser no espaço”. Nesse sentido, cada ato novo implica “numa etapa a mais no processo da exteriorização”, bastante semelhante à emanção neoplatônica. A teoria de Lúria, que se baseia na teoria do *Tsimtsum*, não admite a concentração de Deus num ponto; pensa que Deus se retira para “longe” de um ponto. Lúria esforça-se por acantear-se no domínio do teísmo puro, embora se encaminhe para o panteísmo quando declara que “Deus foi obrigado a dar um lugar para o mundo, abandonando uma região de si mesmo”. Mas esse abandono de uma região de si mesmo pode ser encarado como independente de qualquer contato com o panteísmo? Infelizmente Scholem, seu intérprete entusiasta em quem nos inspiramos, torna-se obscuro aqui e parece ter captado mal o sentido filosófico do panteísmo, sobre o qual voltaremos a falar. Digamos, antes de mais nada, que se Deus abandona algo de si, uma parcela que seja, o mundo, ou pouco ou muito, encerra a Divindade ou alguma coisa de sua essência: o que significa dizer, segundo a expressão de Cordovero, que “Deus é todo ser”, sem que, porém, o ser seja Deus.

¹⁶ Os termos hebraicos desses pontos, que teremos ocasião de citar, não serão traduzidos.

Mas isso não é tudo. Para Lúria, o ato da criação e da revelação implica numa volta ao seu ponto inicial. Nesse sentido, o *En-Sof* age não fora mas dentro, por um movimento de recuo e de volta sobre si mesmo. Ora, essa retirada para o interior de si mesmo não implica numa emanção, mas, pelo contrário, numa contração. Esse movimento divino no ato da criação oferece uma certa analogia com os movimentos de inspiração e expiração do organismo humano.

Essa teoria de *Tsimtsum*, mais próxima da gnose, sobre a qual voltaremos a falar, era uma blasfêmia aos olhos dos cabalistas piedosos mas não aos de Jacó Emden que via nesse paradoxo uma tentativa séria para explicar a criação *ex-nihilo*.

Outra tentativa não menos especiosa que teve sucesso na Cabala de Lúria, foi sua interpretação da idéia de exílio, que decorre de *Tsimtsum*, proveniente da “retirada de Deus no interior de seu próprio ser”. Esse símbolo do exílio parece mais profundo que a “Quebra de vasos”. Nesta, diz Scholem, “o Ser divino está exilado fora de si mesmo”, ao passo que o *Tsimtsum* poderia ser considerado como um exílio de si mesmo. Para esse autor, a teoria do *Tsimtsum* agiu “como um contrapeso do panteísmo”, que, segundo certos sábios, está subordinado à emanção. Cada ser possui um resíduo de manifestação divina, mas do ponto de vista do *Tsimtsum*, “o ser adquire também uma realidade que o garante contra o perigo da dissolução no ser não individual do divino, “tudo em tudo”. Desse modo o homem conserva sua personalidade numa relação com o Deus pessoal. Parece existir aí uma contradição de princípio, considerando-se que cada ser possui um resíduo da Divindade que implica num “tudo em tudo” (o que é do panteísmo), e depois tem ainda a possibilidade de chegar ao outro aspecto do *Tsimtsum* que tende para o Deus pessoal. Beiramos, aqui, o paradoxo, aliás bastante freqüente nessa teoria. E seu comentador, sem aperceber-se do erro, acrescenta que Lúria se esforçou mesmo em dar um exemplo vivo do teísmo, particularmente da interpretação teísta do *Zohar*, cuja doutrina, como se sabe, se inclina para o panteísmo.

Os cabalistas que sofreram influência do panteísmo durante o Renascimento (o *Zohar* existia já antes dessa época) não estavam satisfeitos com a teoria de Lúria, com a qual não tardaram em entrar em conflito no intento de despojá-lo de sua significação. Nessa luta trata-se de saber se afinal o *Tsimtsum* é apenas uma metáfora e por conseguinte não corresponde a nenhum ser real, ou se corresponde a um acontecimento oculto. Vários cabalistas posteriores, partidários de Lúria, tentaram resolver a dificuldade considerando o *Tsimtsum*, que desempenhou importante papel no misticismo judeu, apenas como “um véu que separa de Deus a consciência individual”.

Um outro aspecto novo aparece no pensamento de Lúria sobre sua relação com o *Tsimtsum*. Trata-se da essência do Ser divino antes do *Tsimtsum* que continha, além dos atributos de “amor” e “misericórdia”, a severidade, *Din*. Esse julgamento severo cristalizou-se no ato do *Tsimtsum*, que não é apenas um ato de “negação e limitação” mas também um ato de julgamento. Para os cabalistas, especialmente Cordovero, ele é apenas a imposição de limite, significando que cada coisa permanece “no interior de seus limites”.

Lúria, contudo, parece fiel à doutrina do *Zohar* relativa ao processo cósmico de Deus, pelo menos até um certo ponto após o *Tsimtsum*. Considera, segundo sua crença anterior, que um resíduo de luz divina (*rechimu*) permanece no espaço primordial; esse resíduo é criado pelo *Tsimtsum* antes da retirada da substância do *En-Sof*. A concepção desse vestígio, que se aparenta com o gnosticismo de Baselide, foi cientemente negligenciada por vários cabalistas teístas.

b) *Chevirat ha quelim* — É preciso dizer que a base do pensamento de Lúria é o exílio (*galut*) que seduzia igualmente todos os piedosos cabalistas de sua geração. Empenha-se vigorosamente em encontrar uma solução feliz para esse estado de sofrimento físico e moral. Começa atacando a raiz, a origem do mal, simbolizado misticamente pelo “Quebra dos Vasos”. E é só depois de ter exposto sua teoria sobre ela que sugerirá a reparação das faltas, *ticum*.

O que é para Lúria a “Quebra dos Vasos”? Scholem tenta dar uma interpretação plausível das idéias

de Lúria, mas não pode deixar de aproximá-las, em certos trechos, das idéias gnósticas, embora o grande visionário pareça não ter relações com a gnose.

Para Lúria e seus discípulos, a luz divina “que jorrou no espaço primordial”, “desenrolou-se em diversas etapas” e “sob uma grande variedade de aspectos”. Esse processo passa em seguida para um reino de existência semelhante à esfera do *Pleroma* da luz divina. O primeiro ser que emanou da luz foi “Adam Kadmon”, que é a primeira figura no espaço primeiro do *Tsimtsum*, em quem a luz divina do *En-Sof* se derramou. Deus só se manifesta no “Adam Kadmon”, forma primeira e superior, após o *Tsimtsum*. De seus olhos, de sua boca, de suas orelhas e de seu nariz sai a luz resplandecente das *Sefirot*. Antes, todas essas luzes estavam reunidas sem nenhuma diferença no seio das *Sefirot*. Não tinham, pois, necessidade de “vasos” para contê-las. Mas as luzes que vinham dos olhos do “Homem primordial” apareciam sob uma “forma pulverizada”. Assim, cada *Sefira* se tornava um ponto isolado, que Lúria chama *Olam ha Necudot* (mundo de pontos) ou mundo do *Toú*, isto é, mundo da confusão e da desordem. Nesse particular, Lúria adere à doutrina de Cordovero, relativa “aos acontecimentos deste reino”, e ao “estado do mundo que lhes corresponde”. Se se considera agora o caráter do plano divino em relação à criação dos seres, que ocupavam individualmente na “hierarquia ideal” o lugar que lhes fora reservado, fazia-se, evidentemente, necessário que essas “luzes isoladas fossem captadas e conservadas em vasos especiais, criados, ou melhor, emanados com esse fim particular”.

Quanto às três mais altas *Sefirot*, os vasos abrigaram suas luzes, mas, ao chegar a vez das seis últimas, a luz brotou de um só golpe e o choque foi tão forte que os vasos se quebraram e se fizeram em pedaços. O vaso da última *sefira* também se quebrou, mas de maneira menos violenta.

Essa idéia de “Quebra dos Vasos”, inspirada na origem do *Zohar* que se encontra no *Ets Haim*, atesta a originalidade da imaginação de Lúria. O *Zohar* considera que na criação dos mundos as forças antes ativas da *Sefira Gevurah* (Severidade), que foram ativas, se destruíram pelo próprio excesso. A respeito desse acontecimento hagádico, faz alusão à lista dos Reis de Edom (Gênesis, XXXVI) que morreram após terem construído uma cidade. Simbolicamente Edom é o reino do julgamento rigoroso, insensível à compaixão. Ora, o mundo só pode subsistir pela harmonia da graça e da severidade, ou do masculino e do feminino que o *Zohar* chama de “balança”. Precisamente essa morte dos “reis primitivos”, que alhures forneceu o símbolo de uma nova criação espontânea, posta, sobretudo, em evidência no *Ura Raha* e no *lira Zuta*, reaparece no sistema de Lúria sob a forma da “Quebra dos Vasos”.

Desta “Quebra dos Vasos” na doutrina de Lúria e de Vital, vai agora surgir toda a complexidade do drama cosmológico que dirá respeito ao homem. Para Lúria, as raízes profundas desse estado “catártico” provêm dos *Kelipot* (crostas, cascas) que já continham as forças do mal antes da “Quebra dos Vasos” e que foram de certa forma “misturados” às luzes das *Sefirot* e ao *Rechimu* (resíduo do *En-Sof* no espaço primordial). Para purificar “os elementos” das *Sefirot* dos *Kelipot*, a “Quebra dos Vasos” impunha-se necessariamente. Ela possibilitava separar o poder do mal da existência real. A *quelipa* (casca) provém do “resto dos reis primitivos” e não dos pedaços de vasos quebrados. Quanto à *Chevira* (quebra), ela aparece, segundo o *Zohar*, como um “desencadear” do “parto”, sob a pressão de uma “convulsão” profunda do organismo que, exteriorizando-se, larga necessariamente “produtos que podem ser considerados como detritos”. Desse modo, a “morte mística dos primeiros reis” se transforma “no símbolo muito mais plausível do nascimento místico dos vasos novos e puros”.

Tal descrição aureolada por uma imaginação mítica é propícia a desconcertar a inteligência do leitor; mas não a de Scholem, que considera a Cabala de Lúria como a maior vitória do pensamento judeu, sobretudo em seu aspecto antropomórfico (concepção simbólica do homem como um microcosmo e do Deus vivo como um macro-antropos). A “Quebra dos Vasos” marca, na sua opinião, a “virada decisiva no processo cosmológico”. Considerada em sua totalidade, “ela é a causa dessa deficiência interior a tudo que existe e que persiste enquanto o dano não é reparado”. A

restauração da ordem ideal, ou a reintegração do todo original, tal qual Lúria a concebe, é não apenas o objetivo original da criação mas também o fim misterioso da existência.

c) *Adam Kadmon e os “Parsufim”* — Voltemos aos símbolos do *Adam Kadmon*, no qual Deus se manifesta após a “Quebra dos Vasos”, o que implica na primeira etapa, onde as “forças em ação não são exatamente as partes de um todo orgânico” e ainda não adquiriram figura distinta.

Agora que os vasos estão quebrados, uma nova corrente de luz vai jorrar da fonte original do *En-Sof*. A seguir, a fronte de Adam Kadmon arrebentará para “imprimir uma nova direção aos elementos da desordem”. As luzes das *Sefirat* que escorrem de Adam Kadmon estão agora organizadas “em novas figuras em cada uma delas”. Do reflexo das formas definidas de Adam Kadmon, cada *Sefira* é transformada num atributo geral de Deus, chamado pelos cabalistas de *Parsuf* (rosto de Deus). De forma que “todas as potências contidas em cada *Sefira* vão ser conduzidas sob “a forma de um princípio criador”. Cada uma delas é inerente à Divindade de uma maneira distinta. O Deus que “se manifesta Ele próprio no fim do processo, representa muito mais que o *En-Sof* oculto”. É agora “o Deus vivo da religião”: uma nova concepção do Deus pessoal, onde, segundo Scholem, predomina igualmente “uma nova forma de mitologia gnóstica”.

Os diversos aspectos restaurados, sob os quais o próprio Deus Se manifesta, “emergem uns dos outros”, como outros tantos *Parsufim*. Lúria, que se fundamenta nesse simbolismo, bem acentuado no *Zohar* (seção dos *Idrot*), reteve sobretudo cinco desses aspectos, aos quais imprime um sentido original e pessoal, que constitui um traço particular de sua doutrina. Bem no início do *Livro dos Mistérios* (Z., II, 176 b) está escrito que esses “Rostos” diversos se viraram uns para os outros. Esses *Parsufim* tomados como *Sefirot* ou grupos de *Sefirot*, são transplantados para a esfera do humano, como “formas do organismo humano sublimadas no Divino”. De forma que as “potências do amor divino e da pura misericórdia” contidas “na *Sefira* suprema se fundem numa figura pessoal”. É aí que para o *Zohar* se ergue o “longo Rosto” (*Aric Anpin*), também chamado *Atica Cadicha* (Santo Ancião), ou *Longamine*, Deus misericordioso. As potências das *Sefirot*, *Chokmah* e *Binah*, que abrigam a sabedoria e a inteligência divinas, tornaram-se os *Parsufim* do “Pai (*Aba*) e da Mãe (*Ima*). Quanto ao “Rosto Curto”, chamado por *Zohar* de *Zeit Anpin*, corresponde às seis *Sefirot* interiores (exceto a *Sefira* que simboliza a *Shekinah*), nas quais “a misericórdia, a justiça e a compaixão estão em harmonioso equilíbrio”. Sob esse aspecto, o atributo do julgamento severo não figura no *Atica Cadicha*, o que é muito significativo do ponto de vista místico da santidade.

Na Cabala de Lúria, o “Rosto Curto” terá, entretanto, um papel muito importante, visto ser suscetível de ligar-se mais estreitamente ao processo de *Ticon*, ponto crucial de sua doutrina. “*Zeir Anpin* e *Raquel*, a configuração mística da *Shekinah* ou *Parsuf*, representam para Lúria o que o “Bendito seja o Santo” e a *Shekinah* representavam, diz Scholem, para o *Zohar*.” A *Shekinah*, à qual Lúria endereça o seu terceiro hino no decurso da terceira refeição do Sabbath, é, no *Zohar*, o símbolo sagrado de *Hacla di Tapuhum* (jardim das maçãs) que trata particularmente da habitação celeste do Messias.

Aos olhos de Cordovero, o Deus verdadeiramente real é o *En-Sof*, e o mundo da Divindade que abrange todas as *Sefirot* é apenas o organismo “no qual ele se constitui a Si mesmo, a fim de produzir a criação e agir sobre ele”. Já para Lúria, diz-nos Scholem, o *En-Sof* oferece pouco interesse religioso. Seus três hinos do Sabbath dirigem-se às configurações místicas do Deus que são *Atica Caicha*, *Zeir Anpin* e a *Shekinah*.

Essa arquitetura mística concebida por Lúria apresenta-se como o mito de Deus que dá nascimento a Ele mesmo. Seus hinos, que ele parece dirigir aos *Parsufim*, assumem personalidades distintas. Tudo isso não podia combinar com o espírito dos cabalistas teístas, notadamente Moisés Haim Luzzatto, que insistiram “no caráter pessoal (único) do *En-Sof*”. Inspirando-se nas fontes primitivas, os cabalistas de Safed, e Cordovero particularmente, adotaram por conta própria os quatro mundos colocado entre o *En-Sof* e a nossa Terra. Esses quatro mundos são *Assilut* (mundo da

emanação e da Divindade), *Béria* (mundo da criação), *Ietsirá* (mundo da formação) e *Assiá* (mundo da fabricação que se assemelha à hipóstase plotiniana da natureza). Lúria não desaprovou essa idéia dos quatro mundos, nem o *En-Sof* da doutrina do *Zohar* que constituíam os fundamentos primordiais da doutrina de Safed. Mas aceitou-os a seu modo, isto é, introduzindo-lhes modificações, matizes puramente pessoais que as harmonizavam com o sentido íntimo de sua doutrina. Para ele, a visão mística, em cada um desses quatro mundos, desvenda “sua estrutura interior” e percebe as configurações da Divindade, isto é, o *Parsufim*, embora elas estejam mais profundamente ocultas. Aqui se complica o problema do teísmo de Lúria, porque, como observa Scholem, “as implicações panteístas são demasiadamente evidentes”. A complicada solução que Lúria propôs para essas dificuldades deixa dúvida nos espíritos. Na verdade, essa dúvida encorajou “diversas reinterpretações panteístas do seu sistema”, apesar do esforço dos teístas radicais, como Moisés Haim Luzzatto, que tentaram evitar o perigo, e bem mais o de outros cabalistas que foram longe em interpretações pouco compatíveis com a doutrina de Lúria.

d) *Tikkun* — Após o que acabamos de dizer, passemos ao aspecto complementar que marca a doutrina essencial e original de Lúria; refiro-me ao *Tikkun*, reparação no domínio ativo. Lúria considera que o “processo pelo qual Deus concebe, se produz e se desenvolve não atinge sua conclusão em Deus”. O papel do homem é, aqui, capital; ele pode agir evidentemente no processo final. O judeu que se apega estreitamente à vida divina, cumprindo os mandamentos proscritos pela Torá e a prece, pode acelerar o processo de “restituição de todas as luzes e de todas as parcelas que foram dispersadas e isoladas”. Cada ato do homem se relaciona, portanto, “com essa tarefa final que Deus fixou para Suas criaturas”. Nesse sentido, para Lúria, a aparição do Messias “é apenas a consumação do processo contínuo da restauração”, isto é, o *Tikkun*. A redenção de Israel pode desencadear a “redenção de todas as coisas”. Pois o mundo de *Tikkun* significa o mundo da “ação messiânica”. Ou ainda, mais explicitamente, a “vinda do Messias é o mundo de *Tikkun* recebendo sua forma final”. O elemento místico no espírito de Lúria é inerente ao messianismo. O homem, cujo papel é significativo na reação do processo de *Tikkun*, depende de suas práticas piedosas, traduzidas no ascetismo, nos castigos, nos jejuns, nas abluções e particularmente na prece feita com *Kavanah*. Para Lúria, “o fim da meditação mística na prece e na reflexão sobre seu ato, é descobrir as etapas dessa ascensão, que também pode ser chamada de descida aos mais profundos re-folhos da alma”.

A *Kavanah*, ainda praticada, segundo Scholem, por um certo número de cabalistas do rito sefardita em Jerusalém, mergulhados num silêncio extático verdadeiramente grandioso, compreende o que se chama *debikut*, o contato místico espiritual com o Criador, ou a descida da vontade humana para encontrar-se com a de Deus. O fim essencial dessa prece, que requer uma atenção especial para a combinação mística dos sons, consiste em pôr-se em contato com o nome de Deus, com a união (*Iiúd*) divina. Toda uma liturgia, segundo prescrição de Lúria, foi elaborada especialmente para ela.

Além do livro de prece, redigido conforme o espírito e o rito dos judeus espanhóis (mais tarde adotado pelos hassidim na Europa Oriental), Lúria introduziu inovações, como a prece da meia-noite (*Tikkun hassot*), e a transformação do último dia da festa de *Sucot* num dia de penitência, denominado *Hochaná rabá*, quando se costuma ler a *Mischna* (palavra que comporta as mesmas letras hebraicas de *Nechama* (alma) em memória de um morto.

e) *Gilgul* — Outro elemento muito característico da Cabala de Lúria é a transmigração das almas. Os antigos cabalistas não acreditavam no *Gilgul*. Ibn Latif (século XIII), místico de grande valor, rejeita-o com desdém. Lúria, pelo contrário, via no exílio (*galut*) e na migração do corpo, um plano superior do exílio da alma. A alma de Adão, que “continha a alma inteira da humanidade”, agora se “espalhou por todo o gênero humano com subdivisões e aspectos inumeráveis”. De forma que “todas as transmigrações das almas” são apenas “migrações de uma única alma, que pelo seu exílio, expia o seu pecado. Observemos que esta “migração de uma única alma”, é atribuída a Adão por Cordovero, mas sob outro aspecto. Acredita ele que estando “em inter-relação com todos os homens”, cada homem tem algo de seu semelhante. De forma que, correlativamente, “quem quer

que peque não lesa apenas a si próprio, lesa também essa parte de si que pertence ao outro”.

Como visionário que era, Lúria podia reconhecer as almas e refazer as etapas de sua viagem. Olhando a testa de um homem, ele era capaz de descobrir a origem particular de sua alma, e mesmo o processo da transmigração pela qual “ela tinha passado e qual a sua missão presente na Terra”.

Fala mesmo das raízes (*Cherachim*) e parcelas da alma (*Nissotsot*). As raízes são comuns a um certo número de almas, particularmente representadas pela alma de Israel. As parcelas da alma que se “separam da alma de uma pessoa” podem encontrar-se não somente nos seres humanos, mas também nas outras divisões da natureza, “animada e inanimada”.

Além da reencarnação normal que se aparenta com a doutrina hindu, Lúria supõe casos excepcionais de “gravidez da alma” (*ibur*), que só se produzem quando a alma de uma pessoa falecida chegou a um “estágio moral elevado”. Ela é então “atada a uma alma errante sobre a Terra”, para ajudá-la, ou a uma alma que “requer, para sua própria perfeição, a cooperação de um ser humano ainda vivo sobre a Terra”.

Lê-se no *Chibê ha Ari* (Elogios de Lúria) que o visionário era capaz de dizer aos homens “seu passado bem como predizer-lhes o futuro”, e que prescrevia regras de conduta, suscetíveis de reparar os erros que tinham cometido no curso de uma existência precedente.

Ei-nos no coração da Cabala prática que terá uma repercussão considerável, imediatamente sobre o movimento sabatino e depois sobre o do hassidismo.

O *Dibuc*, que implica na posse de uma pessoa viva pela alma de um morto ou de um ser demoníaco, é um dos pontos importantes da doutrina de Lúria. Essa, todavia, misticamente, tende a aperfeiçoar a alma e mesmo os mundos, perfeição que está subordinada no ponto crucial da doutrina, a saber, o *Tikkun*, de que falamos acima. Esta reparação, marcada pela devoção e pela prece fervorosa, é a única capaz de apressar a libertação, o Messias. Esse sentimento de realização salutar que amadurecia no subconsciente das almas dos que sofrem aqui na Terra, vai logo resplender no espírito místico de um exaltado de envergadura, Sabbatai Zevi. A influência de Lúria, alcunhado por seus admiradores *Ari* ou *Ari ha Tsadoque* (Leão, ou o Santo Leão), foi considerável no meio místico-teológico, sobretudo em virtude das suas visões de amplo alcance e do valor que atribuiu à importância e à ação do homem.

Sua interpretação mística do exílio e da Redenção, embora surja como “um grande mito”, agiu profundamente sobre o espírito emotivo dos judeus dessa época, notadamente sobre o ideal do asceta que tendia para a reforma messiânica, para o “apagar da mácula do mundo” e para a “restituição de todas as coisas a Deus”. De forma que, acrescenta Scholem, o homem de ação espiritual, “graças ao *Tikkun*, pode quebrar o exílio histórico da comunidade de Israel, e o exílio interior no qual geme toda a criação”.

f) *A orientação de Lúria* — O que parece um tanto paradoxal para um comportamento tão piedoso quanto o de Lúria, é que suas idéias, segundo Scholem, estão repletas “de reminiscências de mitos gnósticos da Antigüidade”. Um espírito tão impregnado do pensamento religioso judeu, da atmosfera profundamente judaica, deveria ser estranho a essa tendência. É possível, isso sim, que tenha havido uma coincidência com sua doutrina de visionário construtivo, de imaginação exaltada e inclinada para os mitos, e não propriamente reminiscências de mitos gnósticos.

De qualquer forma, parece-nos que Lúria é completamente estranho ao gnosticismo pagão ou cristão, estranho igualmente à concepção panteísta, como aliás todos os cabalistas, inclusive o autor do *Zohar*, que jamais pensaram em seu foro íntimo neste enxerto insólito — o panteísmo — de caráter filosófico recente, que se aplicou às suas doutrinas, quando, no fundo, tendem eles, como todos os grandes místicos, para um Deus pessoal, e, mais particularmente no caso dos hebreus, para

o Deus revelado aos patriarcas Abraão, Isaac e Jacó e sobre o Monte Sinai. É certo que viam a Divindade em toda parte, como São Francisco de Assis; em todos os elementos, em todos os seres, viam reflexos divinos, sob uma forma global e idêntica num só Deus, sem vigário, único, sem fragmentação do seu Ser. Aliás, todos os grandes pensadores e teólogos judeus da Idade Média que se ligavam estreitamente a Deus com um amor ardoroso, não pensaram diferentemente. Espinosa, ébrio de Deus, assemelhava-se aos filósofos judeus da época medieval. Verdadeiramente falando, os místicos judeus viam a natureza sob o plano divino, porque ela implica na plenitude divina, como o filho que reveste o aspecto e o reflexo físico e moral de seu pai.

Não hesitamos em nos estender sobre a Cabala de Lúria, que é o mais importante testemunho da última fase, de ordem a um tempo especulativa e prática, da evolução mística de Safed.

Que conseqüência de valor se pode dela tirar? Do ponto de vista puramente religioso, a Cabala de Lúria acentuou a importância do homem que pelo intenso exercício da piedade, da meditação, da espiritualidade pura enfim, é capaz de unir-se estreitamente à Divindade; com isso pode amenizar sua vida, libertar-se do exílio, sobretudo após a catástrofe que foi a expulsão dos judeus espanhóis. Mas pode também apressar a Redenção, a era messiânica, tão impacientemente esperada e tão ardentemente desejada por todos esses náufragos do destino. Uma tal concepção da Cabala que vai direta ao coração, aparece aos olhos do povo, com uma importância mil vezes maior que a filosofia da Cabala especulativa, muito estimada pelos antigos cabalistas e mesmo em época mais próxima de Lúria, pelo seu mestre Cordovero.

Ao lado desta tendência religiosa, que roça o caminho da salvação, o espírito meditativo, inquieto, preocupado com a verdade, que vai além da impressão espontânea, profundamente sentida, não pode deixar de formular reservas aqui e ali. Infelizmente a doutrina de Lúria repousa, de maneira bem mais acentuada do que se possa imaginar, sobre considerações místicas; liga-se, nesse sentido, a todas as extravagâncias mágicas da Cabala prática, cuja repercussão far-se-á sentir no Sabatinismo e nos falsos *Tsadiquim* (justos) do hassidismo.

CAPITULO VI

OS MOVIMENTOS MÍSTICOS POSTERIORES A SAFED

Esses movimentos, que por sua amplitude repercutiram no mundo judaico, derivam, no fundo, da Cabala de Lúria, sobre a qual nos estendemos longamente nas páginas precedentes, a fim de especificar-lhe a influência. Os míticos judeus que sofreram esta influência acusam ora uma decadência inegável, ora um progresso sensível, e às vezes mesmo uma inovação entre certos chefes de seita do hassidismo que sucedeu à dos sabatinos. Mas não atingirão a originalidade criadora dos antigos cabalistas, ou dos cabalistas de Safed. Entretanto, merecem ser estudados, nem que seja apenas pelo interesse psicológico desses movimentos excepcionais.

I — A Heresia Mística de Sabbatai Zevi e seus Adeptos

Este movimento extraordinário nos anais da história judaica, que convulsionou profundamente a vida judia do mundo inteiro e desagregou a ortodoxia, foi iniciado por Sabbatai Zevi, nascido em Esmirna, em setembro de 1625, e morto em julho de 1676, em Dulcigno (Albânia), após ter-se convertido ao islamismo do Sultão.

A difusão da doutrina de Lúria, vitoriosa no século XVII, graças, em particular, ao seu elemento capital, o *Tikkun* — “restituição da harmonia cósmica através da meditação terrena de um judaísmo misticamente construído” — tem logo “uma manifestação explosiva” com o aparecimento repentino de Sabbatai Zevi. Sabatianos notórios como Nata de Gaza, que contribuiu eficazmente para esse movimento, desencadearam as energias latentes “acumuladas” durante as gerações anteriores.

Scholem, baseado em importantes documentos, não acredita que Sabbatai Zevi tivesse originado o movimento que traz seu nome, sem o despertar da missão profética de Nata de Gaza que trabalhou em surdina durante todo o desenrolar dos acontecimentos.

Antes mesmo da data crítica de 1665, Sabbatai já se tomava pelo Messias e manifestou essa convicção sem ter sido levado a sério por ninguém. Fisicamente, era insignificante, mentalmente, um maníaco depressivo, ora mergulhado em profunda tristeza, ora presa de uma exuberância descontrolada e de uma desmesurada alegria. Esse estado psiquiátrico é confirmado pela carta (citada por Scholem) que Salomão ben Abraão Lamiado de Alepo, endereçou ao Curdistão após sua apostasia: “Desde 1648, diz ele, o Espírito Santo e uma grande iluminação baixaram sobre ele [Sabbatai Zevi]; tinha o hábito de pronunciar o nome de Deus conforme suas letras e praticar diversos atos estranhos, porque agir desta forma lhe parecia conveniente por várias razões e pelos atos de *Tikkun* que se propunha efetuar. Os que o viram [em sua passagem por Alepo]... tomaram-no por louco... Às vezes era presa de grande depressão, mas em outros momentos vislumbrava a glória de *Shekinah*”. Laniado acrescenta que quando a iluminação o deixava, “ele era como um homem normal e se arrependia das coisas estranhas que fizera”.

Em suas viagens, Sabbatai não tentou fazer progredir suas aspirações messiânicas. Sem a ajuda de Nata, teria passado despercebido de sua geração, marcada pela terrível perseguição de Chmielnitzki (1648), que desencadeou “vagos sonhos de vocação messiânica”, sem que ninguém pensasse nele. Foi no decurso de uma estada em Jerusalém em 1662, que sua vida entrou em fase decisiva. Foi provavelmente nessa época que Nata de Gaza (1614-1680), estudioso do Talmude, encontrou Sabbatai, que se aproximava então dos quarenta anos e de quem muito se falava no círculo da pequena comunidade de Jerusalém.

Sabbatai, em missão no Egito, nada soube da inspiração profética que Nata relata em carta inédita de 1667 (citada por Scholem). Eis o seu trecho mais significativo: “Até a idade de vinte anos eu estudava a Torá com piedade e cumpria o grande *Tikkun* que Isaac Lúria prescreve a todos os que cometeram grandes faltas. Certamente, louvado seja Deus, eu não pecara intencionalmente; entretanto eu o cumpria, pois minha alma podia ter sido maculada num estado anterior de transmigração. Quando fiz 20 anos, comecei a estudar o *Zohar* e alguns escritos de Lúria. Mas aquele que consegue se justificar recebe ajuda do Céu; assim é que Ele me enviou vários anjos Seus e espíritos abençoados e que me revelaram muitos mistérios da Torá. Nesse mesmo ano, estando minha força estimulada pelas visões dos anjos e almas abençoados, submeti-me a um longo jejum na semana que se seguiu à festa de *Purim*. Tendo-me então consagrado à santidade e à pureza e recolhendo-me a um cômodo separado após ter feito minha prece matinal com muitas lágrimas, o espírito desceu sobre mim, meus cabelos se levantaram, meus joelhos se dobraram e eu vi a *Merkabah*; tive visões de Deus o dia e a noite inteiros e era agraciado por uma verdadeira profecia como nenhum outro profeta o fora antes, quando a voz me falou, começando por estas palavras: “Assim fala o Senhor”. E com grande clareza interior, meu coração percebeu a quem era dirigida minha profecia [isto é, para Sabbatai Zevi]; até hoje nunca mais tive uma visão tão grande, mas ela permaneceu oculta em meu coração até o dia em que o Redentor se revelou em Gaza e proclamou o Messias; então o anjo permitiu-me proclamar o que vi.”

Quando Sabbatai Zevi, que se encontrava no Egito, soube por uma carta enviada por Samuel Gandor “que um iluminado que se achava em Gaza” desvendava a “cada um os mistérios de sua alma e o *Tikkun* particular do qual sua alma necessitava”, ele “abandonou sua missão e se apresentou em Gaza para encontrar um *Tikkun* e a paz de sua alma”. Nata dissipou suas dúvidas, incitou-o a proclamar-se o Messias e tornou-se imediatamente seu profeta e fiel companheiro de jornada.

Em outro escrito, o *Tratado dos Dragões* (citado por Scholem), Nata acredita que após a “Quebra dos Vasos” algumas parcelas da luz divina provenientes da irradiação do *En-Sof* para criar formas no espaço primordial, caíram no abismo onde também caiu a alma do Messias. Desde o início da

criação que essa alma, permanecendo no fundo do abismo, é retida pelos *Kelipot*, o reino das trevas. Lá se encontravam serpentes “que o atormentavam e tentavam seduzi-lo”. Mas a essas serpentes foi dada a “santa serpente”, que é o Messias (*Nahash*: serpente em hebraico equivale numericamente ao *Messiah*: Messias). Esse mito, que se aproxima de Naassens, combinado com as idéias da Cabala, descreve o destino da alma do Redentor. Para Nata, esse estudo de alma primitivo é suscetível de explicar o comportamento psíquico mutável (a apostasia) de Sabbatai e de precisar sua missão divina.

O teórico Natan e Abraão Miguel Cardoso (morto em 1706), de origem marrana, foram incansáveis missionários de prestígio do nosso falso Messias, antes e depois de sua morte. Aos olhos de um marrano, a idéia de um Messias apóstata lembrava a rainha Ester que ocultara do rei persa sua origem e sua religião. Tratava-se para ambos da “glorificação do ato mesmo que continuava atormentando suas consciências”.

Perguntamos se os estados de alma de Sabbatai e Natan não são devidos originariamente (abstraído o embuste ulterior) a uma inconsciente obsessão, e uma alucinação proveniente da Cabala de Lúria sobre a realização repentina da presença afetiva do Messias, sonho acalentado tanto pelo deprimido místico Sabbatai quanto por um jovem místico, asceta impressionável, Nata. Da mesma forma mais tarde, um outro sabatiano, Jacob Frank (1721-1791), figura horrenda, “levada ao mais alto grau do niilismo e do amor sensual pelo poder”, que se considerava igualmente como o Messias encarnando Sabbatai, acabou, como este último, por converter-se mais de uma vez ao islamismo e ao catolicismo. Parece-me que Graetz que, como historiador racionalista, é mais severo em relação a esses místicos, e que estende sua crítica a Lúria, o grande precursor deles, não está de todo errado — perdoem-me os partidários da Cabala prática. Isso nos leva a pensar no falso Messias que surgiu na Arábia, na época de Maimônides, que a respeito escreve: “Esse miserável era desprovido de inteligência, devoto, mas sem nenhuma instrução. Tudo que havia feito [milagres], ou posto sob os olhos, era falso, fruto do embuste” ¹⁷.

II — O Hassidismo

Esse movimento místico popular, que contou no início com um certo número de discípulos de Sabbatai Zevi, floresceu na Polônia e na Ucrânia no século XVIII. Difere do hassidismo judeu alemão da Idade Média, embora sob certo aspecto lhe seja semelhante pelos prodígios que foram praticados por seus adeptos, sobretudo após as horríveis perseguições de Chmielnitzki. Esses fazedores de “prodígios” pretendiam-se capazes de realizar coisas surpreendentes servindo-se do nome divino. Eram denominados *Baal Shem* (mestres de nomes). Citemos, por exemplo, o caso de Haim ben Samuel Falk (1708-1782), originário da Polônia, que, segundo relata Müller, salvou de um incêndio uma grande sinagoga e escapou, dizem, da fogueira, na Westfalia, com a ajuda de sua magia. Em Londres, onde se estabeleceu em 1742, conheceu alguns eminentes franco-maçons, entre os quais o Duque de Orléans.

O verdadeiro movimento hassidista, inspirado por um espírito novo, foi fundado por Israel ben Eliezer Shem Tob (abreviadamente, R. Becht), nascido em 1700, em Okup (na fronteira da Volínia com a Polónia). Com a idade de doze anos, tornou-se assistente do professor de uma escola de crianças (*Heder*). Martin Buber, célebre escritor do hassidismo, conta-nos que ele tornou essas crianças robustas e alegres, pois as levava para suas casas carregando galhos verdes e flores, e cantando pelos prados e bosques. Desconhecido, considerado por seu instruído cunhado (Guershon Kútover de Brody) como um rústico ignorante, Becht dedicou-se a ocupações humildes, como manter um albergue. Mas continuou vivendo no meio do bosque numa cabana, sempre absorto em seus pensamentos. Pouco a pouco revelou sua natureza prodigiosa a alguns de seus visitantes, e finalmente a um aluno de seu cunhado, que não demorou a espalhar a notícia na aldeia. Acolhido como seu mestre teve logo um círculo de discípulos fervorosos e acabou, após vida errante, por fixar-se em Miedziborg, perto de Brody, onde morreu em 1760. Esse “fazedor de prodígios”

¹⁷ Ver nosso livro *Màimonide*, 1ª ed., pp. 144-145 (P. U. F.).

debruçou-se bem mais que Lúria sobre a Cabala prática; seu ensinamento foi oral, como o de Lúria. Introduziu uma nova tendência excessiva para a piedade, designada sob o nome de *hassidut*, e uma nova maneira de orar agitando-se em alegria extática. Seus discípulos, que tomaram o nome de *hassidim*, foram numerosos. Depois, seus dois netos, Moisés Efraim e Baruch e seu célebre bisneto Nahman de Braslav o sucederam. Seu herdeiro espiritual imediato foi Dove Baer de Msenitz (morto em 1772), o grande *Magid* (pregador), que fundou outra linhagem no hassidismo. Teve um filho, Abraão (morto em 1776), de uma piedade etérea, apelidado “o anjo”. Seu filho Chalom Cachna teve o comportamento de um sincero *Tzadik*. E o filho deste último, Israel de Ruskin, protótipo de Rabi, fazedor de prodígios, fundou as dinastias de “Cadagora e Czorthovo”.

Além de Dov Maer, Becht teve discípulos notabilíssimos, como Jacó José de Polna, Pinhas de Koretz, lituanos, Jequiel Miguel de Zolocov (morto em 1782) etc.

Igualmente notáveis foram os discípulos de Dov Baer: Manahem Mandeí de Vitebsk (morto em 1784), Samuel Chmelke de Nicolsburgo (morto em 1778) e seu discípulo Moisés Leib de Sassov, Abraão Kalisher que fora antes discípulo do famoso talmudista, o Gaon de Volna, o Grande Chneur Zalman de Ladi (morto em 1819).

A tendência doutrinal desse hassidismo moderno reside no exercício místico da vontade, já característico da doutrina de Lúria, e que, entre os *hassidim*, apresenta muitos altos e baixos. Embora adotando o fervor religioso prescrito por Lúria, dele se distingue pela rejeição do ascetismo, substituído pela vontade, que se debruça, reconhecida, sobre os benefícios terrenos da vida. O hassidismo dirige-se às pessoas simples que devem lucrar com sua experiência; relega a segundo plano a educação esotérica dos solitários cabalistas anteriores. Sua preocupação é o contato com a vida exterior, mas embora dotada de constante iluminação não atinge o nível daquele. O hassidismo limitou-se, no mundo, a fazer penetrar no espírito da massa o amor e o sentimento profundo da vida religiosa e da ética. Com efeito, acredita que o homem que desce “às profundezas de si mesmo”, percorre “todas as dimensões do mundo”, tira de seu próprio ser “as barreiras que separam sua esfera da outra” e, transcende “os limites de sua existência natural”, descobre que Deus é “tudo em tudo” e que nada existe “exceto Ele”.

Um outro aspecto particular desta doutrina parece prestar menos atenção à idéia messiânica que preocupava intensamente o espírito de Lúria e seus discípulos. Os companheiros do “Grande Magid” Baer consideravam o messianismo como uma força ativa, no sentido imediato, e não lhe davam a mesma importância por ele assumida aos olhos de Lúria. Admitindo-se somente a tensão da espera “hora por hora, do Messias, com esse intenso desejo de apressar o fim”, nesse caso, o próprio movimento constitui a conclusão, desde que “contenha algum elemento messiânico”. O messianismo parece, assim, cristalizar-se numa espera potencial, realizadora. Sob esse aspecto, não há, observa Scholem, contradição entre esta atitude e a espera contínua do Messias, que às vezes vem à baila¹⁸.

O que distingue os escritos de grande valor de R. Chneur Zalman e sua Escola *Habad* (abreviação de Sabedoria, Compreensão, Conhecimento) é a mistura chocante de “uma adoração entusiasta de Deus e uma interpretação panteísta, ou melhor, acósmica do universo”. Sua doutrina não devia ser respeitada literalmente por seus partidários que viam nela uma espécie de escolástica pouco natural.

Contrariamente a Maimônides, que assegurava que só o homem goza da Providência individual, Chneur Zalman, como Becht, declarava que *nada* pode acontecer sem a intervenção providencial: nem um grão de areia, nem uma pena de pássaro se mexe sem que Deus o saiba e queira que assim seja. A essência de Deus implica em sua onipresença, pois nenhum lugar existiria sem Deus.

¹⁸ Segundo Buber (citado por Müller), “R. Moisés Teitelbaum esperava a vinda do Messias a qualquer momento. Quando ouvia um barulho na rua, perguntava com voz trêmula: “O Mensageiro chegou?” Antes de deitar-se, preparava suas vestes do Sabbath, punha-as perto da cama e colocava seu bastão de peregrino sobre elas. Um guarda fora encarregado de acordar o Rabi ao primeiro sinal que aparecesse.”

Relativamente ao espinhoso problema do *Tsimtsum*, do qual falamos nas páginas precedentes, Chneur Zalman considera que isso não implica em que Deus não esteja presente no espaço ocupado pelo mundo, mas que Ele apenas limitou o *efeito* da presença meta-espacial, a fim de que o universo pudesse existir.

A sabedoria de Chneur Zalman, que foi influenciado por Maimônides e se inspirou na ideologia de Becht e Dov Baer, baseada na interpretação da Cabala de Lúria, reflete-se num ideal perfeito do hassidismo centrado no verdadeiro Tzadik, personagem dotada de poderes sobrenaturais, e não sobre o falso Tzadik, hipócrita, que combateu vigorosamente.

Em suma, fazendo-se abstração dos falsos *Tsadiquim* e mesmo, num certo sentido, de sua maneira de orar, bastante semelhante à dos derviches místicos, em oposição àquela praticada e desenvolvida em silenciosas concentração, simultaneamente entre os cabalistas sefarditas de Bet El em Jerusalém, o hassidismo surge como uma ética eminentemente espiritual, onde reside a descoberta do contato íntimo com a Divindade (*Debicut*). É, no fundo, uma viva reação à racionalização da vida religiosa judaica. Proclama: “Deus quer o coração”, o que permite ao homem simples reavivar a felicidade e a alegria de sua fé judaica.

CONCLUSÃO

INFLUÊNCIA GERAL DA CABALA

Uma doutrina que ali e ali encerra verdades, e, além disso, remonta a uma tradição muito antiga, exerce, indiscutivelmente, uma influência decisiva, qualquer que seja o fim que vise. Desse modo, a Cabala — que envolve o mais alto misticismo judaico, em seu apego à Divindade Suprema e em sua correlação com a estrutura cósmica, isto é, o aspecto metafísico do universo em seu conjunto, considerado como um *macrocosmo*, e o do homem, sobretudo, considerado como *microcosmo* — imprimiu sua marca não apenas no pensamento judeu mas também no pensamento místico cristão, e mesmo na filosofia e na arte.

No que diz respeito ao judaísmo, ao lado de uma tendência racional bastante precisa, que se encontra no Talmude e nas obras dos filósofos e teólogos judeus da Idade Média — impregnadas da lógica grega e, sobretudo de Aristóteles — a Cabala introduziu o irracional, a intuição, caráter puramente místico que se cristalizou na obra canônica: o *Zohar*, e em outros escritos originais que emanam de grandes cabalistas.

Também no cristianismo observamos a influência da Cabala. Na filosofia, Espinosa, Leibniz, Hegel e, sobretudo Schelling; na arte e na literatura, Rembrandt, Milton, os românticos etc.

Pensou-se, mesmo, não ser um puro acaso o fato de a Cabala coincidir com outros movimentos místicos, nascidos em diferentes épocas; como o pietismo (hassidismo) judeu, que coincide com a época da vida monástica na Alemanha medieval; ou a Cabala da Provença quase simultaneamente com a mística provençal dos Cátaros; ou a Cabala espanhola com a mística hispano-cristã; ou ainda a primeira difusão do *Zohar*, com o aparecimento de Mestre Eckart, grande místico alemão (1260-1329). Essas coincidências inerentes à natureza psicológica dos homens e fruto de circunstâncias diversas, não podem ser negadas. Todos os homens podem ter tendências dirigidas essencialmente para a Divindade ou para o aspecto metafísico do universo. Mas como dissemos no início desta obra, elas diferem sensivelmente entre si. Ora, a Cabala, antes dessas coincidências, já encerrava germes doutrinários bem mais antigos.

A introdução da Cabala no cristianismo, às vezes mal interpretada (citamos, por exemplo, a *Cabbalah Denudata* (1677), do Barão Knor von Rosenroth), parece ter sido feita originalmente por intermédio de judeus espanhóis convertidos ao cristianismo e secundados por missionários cristãos espanhóis que se apoiavam na mal compreendida doutrina da Trindade, que se encontra no *Zohar*,

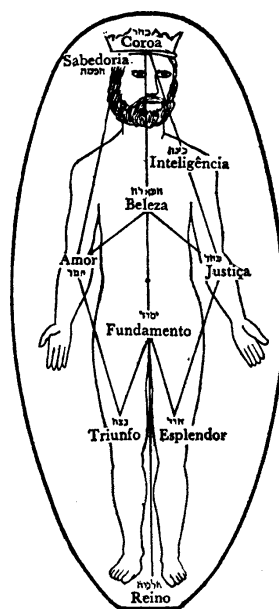
para converterem seus compatriotas judeus.

O catalão Raimundo Lulle (1235-1315) via na Cabala o sumo do conhecimento. Seu *De auditu Cabbalistica* foi considerado apócrifo pela crítica moderna. Em compensação, sua *Ars Magna*, ligada à mística das letras para os cálculos messiânicos cristãos, deriva da Cabala. Na realidade, o primeiro pensador cristão que se entusiasmou pela Cabala foi Pico de la Mirandola (1461-1493), condenado pela Inquisição, como o fora, antes dele, Mestre Eckart, por suas visadas demasiado avançadas. Pedro Garcia, espanhol de origem, locomoveu-se até Roma para atacar sua obra *De Conclusiones Cabalisticæ*, tachando-a de herética. A Cabala cristã nasceu com Pico de la Mirandóia, embora este fosse muito jovem e sua erudição de segunda mão.

Johann Reuchlin (1455-1522), outro sábio alemão de grande valor, autor do *De Verbo Mirifico* e do *De Arte Cabalistica*, fez da Cabala um fator de grande importância para os movimentos religiosos da Reforma. Do mesmo modo, seu compatriota Cornelius Agrippa (1486-1535), tão ousado quanto ingênuo, escreveu o *De Occulta philosophia*, onde iniciava os homens nos segredos da Cabala e da filosofia hermética. Também Jacob Boehme (1575-1624), outro grande místico alemão, conheceu a Cabala, a julgar por sua leitura das obras de Paracelso (1493-1541). O pietismo cristão da Alemanha do século XVIII está impregnado da mística da Cabala. A mesma tendência se observa mais tarde em J. C. Haman, Franz von Baader, e em Schelling, cuja filosofia acusa uma considerável influência da Cabala. Na França, Jean Theraud de Angoulême, franciscano do século XVI, dedicou ao rei sua obra *La sainte et très chrétienne Cabale*. No século XVIII, Martines Pascally sistematizou a Cabala segundo os princípios católicos, inspirando-se em Louis Claude de Saint-Martin, o tradutor das obras de Boehme, fundador do *Ocultismo*, baseado na Cabala. Citemos ainda o italiano Jerônimo Cardanus (1501-1576), o holandês João Baptiste von Helmont (1577-1644), o inglês Roberto Fund (1574-1637) etc.

Os rosa-cruzes e os franco-maçons utilizam em suas doutrinas as idéias da Cabala, servindo-se dos termos hebraicos.

A interpretação da Cabala assim adaptada não é fiel nem adequada. Tende para considerações escatológicas mediante a elaboração numérica das letras latinas, semelhante ao que se faz com as do hebraico ou do grego. A Cabala cristã, inspirada na Cabala hebraica, apresenta, no entanto, uma tendência que a distingue nitidamente desta última: seu eixo é o Cristo.



Adam Kadmon
Diagrama que ilustra as Sefirot (Conforme Ginsburg, *The Kabbalah*)

BIBLOGRAFIA

- BENSION (A.), *The Zohar in Moslem and Christian Spain*, Londres, 1922.
- BLAU (J. L.), *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*.
- BUBER (M.), *Die Chassidischen Bücher*, Hellerau, 1922.
- *Lumières conservées* (em hebraico).
- DUBNOW (S.), *L'histoire du Hassidisme* (em hebraico), Tel--Aviv, 1930-31.
- GASTER (M.), *The Maaseh Book*, Filadélfia, 1934.
- HORODEZKY (S. A.), *La théorie de la Kabbale de Moïse Cordovero* (em hebraico), Berlim, 1924.
- KAHANA (D.), *L'histoire des kabbalistes sabbatiens et des Hassidim* (em hebraico), Odessa, 1913-14.
- LEISEGRAND (H.), *La gnose*, Paris, 1951.
- MÜLLER (E.), *Histoire de la mystique juive*, Paris, 1950.
- ROSENROTH (K.), *Les symboles des lettres hébraïques* (extraído da *Kabbala Denudata*), Paris, 1958.
- SCHOLEM (G.), *Bibliographia Kabbalistica*, Leipzig, 1927.
- *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1950.
- *Le début de la Kabbale* (em hebraico), Jerusalém, 1948.
- SÉROUYA (H.), *La Kabbale*, nova ed., Paris, 1957.
- *Les Esséniens*, Paris, 1959.
- *Le mysticisme*, 2ª ed., 1961.
- “La Kabbale”, na revista *Hommes et Mondes*, Paris, 1947.
- “La Kabbale du point de vue religieux, philosophique et historique”, em *Actes du Congrès International d'histoire des Religions*, Roma, 1955, e na *Revue de Synthèse*, 1956.
- “Bergson et la Kabbale”, na *Revue Philosophique*, 1959.
- SIMON (M.), *Vérus Israel*, 1948.
- TISHBY (S.), *La doctrine du mal et la Religion dans la Kabbale de Luria* (em hebraico), Jerusalém, 1942.

FIM